EXISTĂ DUMNEZEU

*Aprecieri pentru **EXISTĂ DUMNEZEU***

„în tinereţea sa, ateul Antony Flew s-a devotat principiului socratic de «a urma dovezile oriunde ar putea conduce». După o viaţă întreagă de cercetări filozofice, acest intelectual de înaltă ţinută şi foarte curajos a ajuns la concluzia că dovezile conduc în mod concludent la Dumnezeu. Colegii săi din biserica ateismului fun-damentalist vor fi scandalizaţi de schimbarea sa de poziţie, însă credincioşii vor fi profund încurajaţi, iar cei care se află într-o căutare onestă vor găsi în pelerinajul lui Flew o iluminare pe calea lor către adevăr."

Francis S. Collins, autorul besttsellerului din clasamentul *New York Times, The Language ofGod (Limbajul lui Dumnezeu)*

„O minte filozofică strălucită cumpăneşte cele mai recente descoperiri ştiinţifice. Concluzia: există un Dumnezeu în spatele caracterului raţional al naturii."

Michael Behe, autorul cărţilor *Darwin's Black Box (Cutia neagră a lui Darwin)* şi *The Edge of Evolution (Limita evoluţiei)*

„Un interes considerabil se va trezi în ce priveşte relatarea clară şi accesibilă pe care o realizează Antony Flew despre «pelerinajul raţiunii» care 1-a condus de la ateism la credinţa în Dumnezeu."

John Polkinghorne, autorul cărţii *Belief in an Age of Science (Credinţa în Dumnezeu într-o eră a ştiinţei)*

„Antony Flew a fost în cea mai mare parte a vieţii un binecunoscut promotor filozofic al ateismului. Acum a scris o carte foarte limpede şi uşor de lecturat, urmărind calea sa înapoi către teism, dezvă-luind deschiderea sa completă faţă de noile argumente raţionale."

Richard Swinburne, autorul cărţii *The Existence of God (Existenţa lui Dumnezeu)*

Există Dumnezeu

„Este o carte remarcabilă în multe privinţe. Totdeauna este înviorător să afli că un gânditor renumit recunoaşte că s-a înşelat. însă aici e mai mult decât atât. Această carte descrie o călătorie, fără să se rătăcească. în capitolul despre „Noul ateism", Dawkins şi Dennett sunt puşi la punct de către un gânditor pe care nu-1 pot respinge ca fiindu-le inferior."

Huston Smith, autorul cărţii *The World's Religions (Religiile lumii)*

„Este o relatare fascinantă şi totodată o lectură foarte plăcută despre modul în care un filozof distins, care a fost un ateu militant în cea mai mare parte a vieţii lui, a ajuns să creadă în proiectul inteligent al universului. Cartea de faţă va provoca o dezbatere la fel de aprinsă ca şi celelalte scrieri ale sale atee anterioare."

Profesor John Hick, Membru al Institutului de Cercetări Avansate în Arte şi Ştiinţe Sociale, Universitatea Birmingham

„ Antony Flew nu are numai nişte virtuţi filozofice; el deţine virtuţile unui filozof. Civilizat în a argumenta, neobosit în a raţiona, căutarea sa de o viaţă în privinţa adevărului a fost implicit o căutare a Garantului întregului adevăr. Este cât se poate de potrivit că acesta a devenit explicit în cele din urmă."

Ralph Mclnerny, Profesor de filozofie, Universitatea Notre Dame

„Puţine povestiri religioase au avut un asemenea impact. Această carte uimitoare ne prezintă motivele schimbării lui Tony... transformând această carte minunată într-o lectură absolut obligatorie."

Gary Habermas, Profesor cercetător distins şi Preşedinte al Departamentului de Filozofie şi Teologie, Universitatea Liberty

„Cartea lui Antony Flew *Există Dumnezeu* este o relatare fascinantă a modului în care unul din cei mai proeminenţi atei contem-

Aprecieri

porani a ajuns la convingerea că, într-adevăr, există Dumnezeu. Naraţiunea este o mărturie elocventă a minţii deschise a lui Flew, a corectitudinii si integrităţii sale intelectuale. Vine ca un soc foarte inconfortabil pentru cei care i-au fost cândva tovarăşi atei."

Nicholas Woltersorff, Profesor emerit de teologie filozofică,
Universitatea Yale

„Când Antony Flew, în spiritul gândirii libere, a urmat dovezile încotro a considerat că îl conduc, adică la teism, a fost condamnat de aşa-zişii liberi-cugetători în termenii cei mai aspri. Se pare că a comis un păcat de neiertat. Acum, avem naraţiunea personală a călătoriei sale de la anti-teism la

teism. O recomand tuturor celor care caută adevărul cu o minte deschisă."
Dr. William Lane Craig, Profesor cercetător, Facultatea de
Teologie Talbot
„Cartea lui Antony Flew îi va pune pe jar pe ateii care presupun (în mod eronat) că ştiinţa dovedeşte că nu există Dumnezeu. Flew este un filozof distins, a cărui atitudine a fost schimbată de forţa argumentului despre semnificaţia descoperirilor ştiinţifice. Această captivantă retrospectivă personală asupra pelerinajului filozofic al lui Flew ne ilustrează că este periculos pentru un ateu să se gândească prea mult la angajamentul său religios - s-ar putea să renunţe la convingerea sa."
Ian H. Hutchinson, Profesor şi Director al Departamentului de Ştiinţă şi Inginerie Nucleară, MIT
„în cartea *Există Dumnezeu,* unul din cei mai de seamă filozofi analitici ai secolului XX le împărtăşeşte cititorilor săi un pelerinaj intelectual, care începe cu un scepticism sănătos şi principial şi culminează cu un teism bazat pe temeiuri raţionale şi o dorinţă de a accepta dovezile aşa cum sunt furnizate. Probabil că lucrul care ne conferă cea mai profundă satisfacţie în lectura acestor memorii filozofice este integritatea transparentă a autorului, atât
Există Dumnezeu
de obişnuită de-a lungul activităţii sale, încât a devenit, aşa cum ar spune Aristotel, a doua sa natură. Cât de stridente şi egocen-triste sunt, prin comparaţie, lucrările oponenţilor săi, Dawkins sau Dennett. Deşi este scrisă dintr-o altă perspectivă a registrului metafizic faţă de *Apologia* lui Newman, expoziţiunea profesorului Flew va fi pentru mulţi o sursă de reflecţie şi investigaţie, timp de mulţi ani de acum înainte. în tinereţea sa, a fost călăuzit de exemplul curajos al lui Socrate. Acum, când a ajuns în vârstă, va sluji ca model pentru alţii."
Daniel N. Robinson, Departamentul de Filozofie, Universitatea Oxford

EXISTĂ

DUMNEZEU

Cum si-a schimbat poziţia cel mai faimos ateu din lume

ANTONY FLEW
împreună cu Roy Abraham Varghese

Editura Cartea Creştină Oradea, 2014

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a **României FLEW, ANTONY**
Există Dumnezeu / Antony Flew; trad.: Ancuţa Cuşmir; ed.: Livius T. Percy. - Oradea : Cartea Creştină, 2014
ISBN 978-973-1990-44-6
I. Cuşmir, Ancuţa (trad.)
II. Percy, Livius T. (ed.)
THERE IS A GOD: *How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*
Written by Antony Flew with Roy Abraham Varghese
Copyright © 2007 by Antony Flew. AII rights reserved
Published by arrangement with HarperCollins Publishers, Inc.
Ediţia în limba română publicată sub titlul
Există Dumnezeu
de Antony Flew
© 2014 Editura Cartea Creştină
str. Cuza-Vodă nr. 85
410097 Oradea-Bihor, România
Tel.: 0259-436.738, 0359-432.616; Fax: 0259-436.152

E-mail: smr@ecc.ro; pagina web: WWW.ECC.RO
Toate drepturile rezervate asupra prezentei ediţii în limba română.
Orice reproducere sau selecţie de texte din această carte este permisă doar cu aprobarea în scris a Editurii Cartea Creştină.
Traducerea: Ancuţa Cuşmir
Editarea: Livius T. Percy
Corectura: Ovidiu Ungur şi loan Pentie
Coperta şi tehnoredactarea: Adrian Abrudan
ISBN 978-973-1990-44-6 Tiparul executat în Debrecen, Ungaria.

CUPRINS

Prefaţă.....M
INTRODUCERE.....25
PARTEA I: NEGAREA MEA PRIVIND DIVINITATEA.....29
1. Crearea unui ateu.....31
2. Unde ne conduc dovezile.....47
3. Ateismul abordat cu calm.....71
PARTEA a Ii-a: DESCOPERIREA MEA PRIVIND DIVINITATEA.....85
4. Un pelerinaj al raţiunii.....87
5. Cine a scris legile naturii?.....93
6. Ştia universul că vom apărea şi noi?.....107
7. Cum a devenit vie viaţa?.....113
8. A apărut ceva din nimic?.....121
9. Un loc pentru Dumnezeu.....131
10. Deschis faţă de omnipotenţă.....137
Anexe.....141
Anexa A.....143
„Noul ateism": o evaluare critică a lui Dawkins, Dennett, Wolpert, Harris şi Stenger - *de Roy Abraham Varghese*
Anexa B.....159
Revelaţia de Sine a lui Dumnezeu în istoria omenirii: un dialog despre Isus cu N.T. Wright
Note.....179

PREFAŢA

Roy Abraham Varghese

„u:

"n ateu faimos crede acum în Dumnezeu: unul din cei mai *ti* %_• de seamă atei din lume crede acum în Dumnezeu, în mare măsură, pe baza dovezilor ştiinţifice." Acesta era titlul ştirii din 9 decembrie 2004, prezentată de Associated Press şi care continua în modul următor: „Un profesor britanic de filozofie care a fost un promotor influent al ateismului, timp de mai bine de o jumătate de secol, şi-a schimbat poziţia. Acum crede în Dumnezeu, în mare măsură pe baza dovezilor ştiinţifice şi afirmă acest lucru într-un material video lansat joia aceasta." Aproape instantaneu, anunţul a devenit un eveniment mediatic, prezent în toate ştirile şi comentariile de pe mapamond, la radio şi la televizor, în ziare şi pe internet. Ştirea a devenit atât de importantă, încât Associated Press a mai adăugat două informări adiacente în privinţa anunţului original. Subiectul ştirii şi al multora din speculaţiile ulterioare a fost profesorul Antony Flew, autorul a peste treizeci de lucrări filozofice, toate slujind la stabilirea agendei ateismului preţ de o jumătate de secol. De fapt, lucrarea „Teologie şi falsificare", prezentată prima oară în 1950, la o întâlnire a Clubului Socratic al Universităţii Oxford, patronat de C. S. Lewis, a devenit cea mai retipărită publicaţie filozofică a secolului trecut. Acum, pentru prima dată, autorul ne oferă o explicaţie a argumentelor şi dovezilor care l-au determinat să-şi schimbe poziţia. Această carte reprezintă, într-un fel, partea mai puţin cunoscută a povestirii.

Personal, am jucat un rol mărunt în povestea cu Associated Press (AP), deoarece am ajutat la

organizarea simpozionului şi a

materialului video ce a rezultat, în care Tony Flew a făcut anunţul privind ceea ce va numi mai târziu, plin de umor, „convertirea" lui. De fapt, începând cu 1985, am ajutat la organizarea mai multor conferinţe în care el a pledat pentru ateism. Astfel, această lucrare reprezintă punctul personal culminant al unei călătorii începute cu două decenii în urmă.
într-un mod straniu, răspunsul la ştirea AP din partea colegilor atei ai lui Flew a frizat isteria. Un site web ateu, a dat unui corespondent însărcinarea de a furniza actualizări lunare despre căderea lui Flew de la adevărata credinţă. Insultele fără sens şi caricaturile juvenile au devenit tot mai obişnuite în blogosfera liber-cugetătorilor. Aceiaşi oameni care s-au revoltat în privinţa Inchiziţiei şi a arderii pe rug a vrăjitoarelor se delectau acum cu mica lor vânătoare de erezii. Apărătorii toleranţei nu s-au dovedit ei înşişi a fi prea toleranţi. Mai mult, se pare că fanaticii religioşii nu deţin monopolul în ce priveşte dogmatismul, impoliteţea, fanatismul şi paranoia.
Dar masele înfuriate nu pot rescrie istoria. Iar poziţia lui Flew în istoria ateismului transcende orice ar avea de oferit ateii de azi.

IMPORTANŢA LUI FLEW ÎN ISTORIA ATEISMULUI

Nu ar fi o exagerare dacă am spune că, în ultima sută de ani, niciun alt filozof de vârf nu a elaborat o descriere la fel de sistematică, de comprehensivă, originală şi influentă a ateismului, ca aceea care se regăseşte în cei cincizeci de ani ai lui Antony Flew de scrieri anti-teologice. înainte de Flew, apologeţii principali ai ateismului au fost gânditorii Iluminismului, cum a fost David Hume, şi filozofii germani din secolul al nouăsprezecelea: Arthur Schopenhauer, Ludwig Feuerbach şi Friedrich Nietzsche.
Dar cum rămâne cu Bertrand Russell (care a susţinut, într-o manieră mai degrabă neconvingătoare, că tehnic este agnostic, deşi era ateu în practică), Sir Alfred Ayer, Jean-Paul Sartre, Albert Camus şi Martin Heidegger, care au fost cu toţii atei ai secolului douăzeci, cu mult timp înainte ca Flew să înceapă să scrie? în ca-

zul lui Russell, este destul de evident că nu a produs mai mult de câteva pamflete polemice, pe marginea concepţiei sale sceptice şi al dispreţului său faţă de religia organizată. Lucrările sale, *Religia şi ştiinţa* şi *De ce nu sunt creştin* sunt doar antologii de articole - el nu a elaborat niciodată o filozofie sistematică a religiei. Cel mult, a atras atenţia asupra problemei răului şi a căutat să respingă argumentele tradiţionale privind existenţa lui Dumnezeu, fără să ofere vreun argument propriu nou. Ayer, Sartre, Camus şi Heidegger au un lucru în comun: atenţia lor s-a concentrat asupra generării unei modalităţi specifice de angajare în discuţia filozofică, o consecinţă a acesteia fiind negarea lui Dumnezeu. Aceştia au avut propriul lor sistem de gândire, ateismul fiind un produs secundar. Trebuia să accepţi sistemul lor de gândire, ca să poţi accepta ateismul lor. Acelaşi lucru se poate spune şi despre nihiliştii de mai târziu, ca Richard Rorty şi Jaques Derrida.
Bineînţeles, şi în generaţia lui Flew au existat filozofi proeminenţi care au fost atei; W.V.O. Quine şi Gilbert Ryle sunt câteva exemple evidente. Dar niciunul dintre ei nu a făcut pasul de a elabora în tomuri întregi argumentele care sprijină convingerile lor personale. De ce nu? în unele cazuri, filozofii de profesie ai acelor zile nu au avut înclinaţia de a-şi murdări mâinile lor delicate, implicându-se în asemenea discuţii populare, chiar vulgare. în alte cazuri, motivul a ţinut de prudenţă.
Cu siguranţă, în ultimii ani, au existat filozofi atei care au realizat o analiză critică şi au respins argumentele tradiţionale în favoarea existenţei lui Dumnezeu. Lista lor începe cu Paul Edwards, Wal-lace Matson, Kai Nielsen, Paul Kurz şi se continuă cu J.L. Mackie, Richard

Gale şi Michael Martin. însă lucrările lor nu au schimbat agenda sau cadrul dezbaterii, aşa cum au făcut-o publicaţiile inovatoare ale lui Flew.
în ce constă originalitatea ateismului lui Flew? în „Teologie şi falsificare", *God and Philosophy (Dumnezeu şi filozofia),* şi *The Pre-sumption of Atheism (Prezumţia ateismului),* a dezvoltat argumente inovatoare împotriva teismului şi, într-o anumită măsură, a deschis un drum nou pentru filozofia ulterioară a religiei. în „Teologie

şi falsificare", a ridicat problema modului în care conceptele religioase pot face afirmaţii pline de semnificaţie (expresia lui mult amintită „moartea prin o mie de caracterizări" sintetizează memorabil această idee); în *God and Philosophy (Dumnezeu şi filozofia),* a susţinut că nicio discuţie despre existenţa lui Dumnezeu nu poate începe până când nu se stabileşte coerenţa conceptului de spirit omniprezent şi omniscient; în *The Presumption ofAtheism (Prezumţia ateismului),* a afirmat că teismul are sarcina de a-şi demonstra veridicitatea, iar ateismul ar trebui să fie poziţia implicită. Pe parcursul acestui drum, a analizat, fireşte, argumentele tradiţionale în favoarea existenţei lui Dumnezeu. însă faptul că a reinventat cadrele de referinţă a fost ceea ce a schimbat întreaga natură a discuţiei.
în contextul celor de mai sus, respingerea recentă a ateismului din partea lui Flew a reprezentat cu siguranţă un eveniment istoric. Dar se ştie prea puţin că, până şi în zilele în care era ateu, Flew a deschis uşa, într-un fel, pentru un teism nou şi revitalizat.

FLEW, POZITIVISMUL LOGIC ŞI RENAŞTEREA TEISMULUI RAŢIONAL

Iată şi paradoxul. Prin apărarea legitimităţii discutării enunţurilor religioase şi prin provocarea filozofilor religiei de a-şi explica afirmaţiile, Flew a facilitat renaşterea teismului raţional din filozo-fia analitică, după zilele întunecate ale pozitivismului logic. Vor fi de folos aici câteva informaţii de natură istorică.
Pozitivismul logic, aşa cum poate că unii îşi amintesc, a fost filozofia elaborată de un grup european, numit Cercul de la Viena, la începutul anilor 1920, şi care a fost făcut cunoscut în lumea vorbitoare de limbă engleză de către A.J. Ayer, prin lucrarea sa din 1936, *Language, Truth and Logic (Limbaj, adevăr şi logică).* Conform pozitiviştilor logici, singurele afirmaţii care au sens sunt cele care pot fi verificate prin experienţă sau sunt adevărate în virtutea formei lor şi al sensului cuvintelor folosite. Astfel, o afirmaţie are sens, dacă adevărul sau falsitatea ei poate fi verificată prin observarea empirică (de exemplu, prin studiul ştiinţific). Afirmaţiile

logicii sau ale matematicii pure erau considerate tautologii; adică erau adevărate prin definiţie şi constituiau numai nişte modalităţi de utilizare a unor simboluri care nu exprimau niciun adevăr despre lume. Nu exista nimic altceva care să poată fi cunoscut sau discutat în mod coerent. în centrul pozitivismului logic se afla principiul verificabilităţii, afirmaţia că sensul unei propoziţii constă în verificabilitatea acestuia. Rezultatul a fost că singurele afirmaţii care aveau sens erau cele folosite în ştiinţă, logică sau matematică. Afirmaţiile din metafizică, religie, estetică şi etică nu aveau literalmente niciun sens, deoarece nu puteau fi verificate prin metodele empirice. Nu erau nici valide, nici invalide. Ayer spunea că este la fel de absurd să fii ateu, ca şi să fii teist, de vreme ce afirmaţia „Dumnezeu există" nu are efectiv niciun sens.
Azi, multe lucrări introductive în filozofie asociază abordarea lui Flew din „Teologie şi falsificare" cu genul de asalt pozitivist al lui Ayer asupra religiei, de vreme ce ambii au pus sub semnul întrebării sensul afirmaţiilor religioase. Problema cu această abordare constă în faptul că nu reflectă nicidecum înţelegerea lui Flew în privinţa acestui subiect, nici de atunci, nici de acum. De fapt, departe de a sprijini concepţia pozitivistă asupra religiei, Flew a

considerat că lucrarea sa era ultimul cui bătut în sicriul respectivului mod de a face filozofie. într-o prezentare din 1990, pe care am organizat-o cu ocazia împlinirii a patruzeci de ani de la publicarea lucrării „Teologie şi falsificare", Flew a afirmat:
Ca student, devenisem tot mai frustrat şi exasperat de dezbaterile filozofice, care totdeauna păreau să se întoarcă la, şi niciodată să depăşească pozitivismul logic, prezentat cu atâta strălucire în... *Language, Truth and Logic (Limbaj, adevăr şi logică)* ... Intenţia din ambele lucrări [versiunile lucrării „Teologie şi falsificare" au fost mai întâi prezentate la Clubul Socratic şi apoi publicate în University *(Universitatea)]* a fost aceeaşi, în locul unei declaraţii arogante că orice ar putea ale-

ge să spună un credincios este desconsiderat a priori, fiindcă reprezintă, chipurile, o violare a principiului sacru al verificabilităţii - susţinut aici în mod curios ca o revelaţie seculară - am preferat să ofer o provocare mai moderată. Să-i lăsăm pe credincioşi să-şi susţină punctul de vedere, individual şi în parte.
Povestea este preluată în lucrarea de faţă, în care Flew comentează din nou pe marginea provenienţei lucrării sale celebre:
în timpul ultimului meu semestru la Universitatea Oxford, publicarea cărţii lui A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic (Limbaj, adevăr şi logică),* i-a convins pe mulţi membri ai Clubului Socratic că erezia lui Ayer privind pozitivismul logic - afirmaţia că toate afirmaţiile religioase sunt lipsite de semnificaţie cognitivă - trebuia combătută. Prima şi singura lucrare pe care am citit-o vreodată la Clubul Socratic, „Teologie şi falsificare", a furnizat ceea ce am considerat că reprezintă o respingere suficientă. Am crezut că am obţinut o victorie fără echivoc şi că nu mai era necesară nicio dezbatere ulterioară.
Aşa cum ne va arăta istoria filozofiei, pozitivismul logic a ajuns într-adevăr în impas în anii 1950, din pricina inconsecvenţelor sale interne. De fapt, însuşi Sir Alfred Ayer, a afirmat într-un articol destinat unei antologii editate de mine: „Pozitivismul logic a murit de mult. Nu cred că mai este adevărată o mare parte din *Language, Truth and Logic (Limbaj, adevăr şi logică).* Consider că este plină de greşeli. Cred că a fost o carte importantă la vremea sa, deoarece a avut un fel de efect catartic... Dar când ajungi la detalii, cred că e plină de greşeli pe care le-am corectat sau am încercat să le corectez în ultimii cincizeci de ani."[1]

[1] în opinia lui Flew, exprimată în acest articol, orice afirmaţii despre Dumnezeu sunt lisite de sens deoarece nu pot fi testate în ce priveşte adevărul sau falsitatea lor. (n. trad.)

în orice caz, declinul pozitivismului logic şi noile reguli de angajare în dezbatere ale lui Flew au conferit un nou avânt teismu-lui filozofic. Numeroase lucrări majore despre teism au fost scrise în tradiţia analitică, de către Richard Swinburne, Alvin Plantin-ga, Peter Geach, William P. Alston, George Mavrodes, Norman Kretzmann, James F. Ross, Peter Van Inwagen, Eleonore Stump, Brian Leftow, John Haldane şi mulţi alţii, în ultimele trei decenii. Şi nu puţine dintre acestea abordează probleme cum ar fi: sensul afirmaţiilor despre Dumnezeu, coerenţa logică a atributelor divine şi întrebarea dacă credinţa în Dumnezeu este cu adevărat fundamentală - tocmai problemele ridicate de Flew în discuţia pe care dorea să o stimuleze. întoarcerea către teism a fost subliniată de articolul de pe prima pagină a revistei *Time,* din numărul din aprilie 1980: „în urma unei revoluţii tăcute în gândire şi dezbatere, pe care aproape că nimeni nu ar fi prevăzut-o cu două decenii în urmă, Dumnezeu Se întoarce din nou. Şi cel mai interesant este că lucrul acesta se petrece... în cercurile cele mai selecte ale filozofilor de talie academică."[2]

„NOUL ATEISM" SAU RESTAURAREA POZITIVISMULUI

în lumina acestui progres istoric, apariţia bruscă a ceea ce a fost numit „noul ateism" este un lucru notabil. Anul „noului ateism" a fost 2006 (expresia fiind folosită prima dată de revista

Wired, în noiembrie 2006). începând cu *Breaking the Speli (Ruperea vrăjii),* de Daniel Dennett, şi *The God Delusion (Himera lui Dumnezeu),* de Richard Dawkins, şi până la *Six Impossible Things Before Breakfast (Şase lucruri imposibile înainte de micul dejun),* de Lewis Wolpert, *The Comprehensible Cosmos (Cosmosul comprehensibil),* de Victor Stenger, şi *The End ofFaith (Sfârşitul credinţei),* de Sam Harris (publicată în 2004, dar a cărei continuare, *Letter to a Christian Nation (Scrisoare către o naţiune creştină),* a fost lansată în 2006), exponenţii acestui tip de ateism, care se uită cu mânie înapoi şi nu ia prizonieri, se manifestă în plină forţă. Semnificativ pentru aceste cărţi nu a fost nive-

Iul argumentării - care a fost modest, ca să fiu amabil - ci nivelul de vizibilitate pe care l-au primit atât în vânzări, cât şi ca o „nouă" poveste descoperită de mass-media. „Povestea" a fost ajutată şi pe mai departe prin faptul că aceşti autori erau la fel de volubili şi plini de culoare, pe cât erau de înfocate cărţile lor.

Ţinta principală a acestor cărţi este, fără îndoială, religia organizată de orice natură, din orice timp şi orice loc. Paradoxal, cărţile în sine seamănă cu nişte predici fundamentaliste. Autorii seamănă în cea mai mare parte cu nişte predicatori care ameninţă cu focul iadului şi pucioasă, avertizând cu pedepse aspre şi chiar şi cu apo-calipsa, dacă nu ne pocăim de convingerile noastre rătăcite şi practicile aferente. Nu ne rămâne loc pentru ambiguităţi sau subtilităţi. Totul e în alb şi negru. Ori eşti de partea noastră până la sfârşit, ori eşti de partea duşmanului. Până şi gânditorii eminenţi care şi-au exprimat o oarecare simpatie pentru tabăra opusă sunt denunţaţi ca trădători. Iar evangheliştii atei nu sunt altceva decât suflete curajoase care îşi predică mesajul în faţa unui martiraj iminent.

însă cum se încadrează aceste cărţi si autorii lor în discuţia filo-zofică mai amplă despre Dumnezeu din ultimele decenii? Răspunsul este că nu se încadrează.

în primul rând, aceşti autori refuză să discute adevăratele probleme implicate în întrebarea despre existenţa lui Dumnezeu. Ni-ciunul dintre ei nu abordează motivele fundamentale pe care se bazează postularea unei realităţi divine (Dennett alocă şapte pagini pentru argumentele în favoarea existenţei lui Dumnezeu, iar Harris niciuna). Nu reuşesc să abordeze problema originii raţionalităţii cuprinse în ţesătura universului, a vieţii înţelese ca un agent autonom şi a conştiinţei, a gândirii conceptuale şi a sinelui. Dawkins vorbeşte despre originile vieţii şi ale conştiinţei ca despre un eveniment „unic" determinat de „un iniţial noroc neaşteptat".[3] Wolpert scrie: „Am evitat intenţionat [!] orice discuţie despre conştiinţă, care continuă să rămână foarte puţin înţeleasă."[4] în ce priveşte originea conştiinţei, Dennett, un adept neînduplecat al fizicalismului, scria cândva: „Şi apoi, se întâmplă o minune".[5] Niciunul dintre aceşti scriitori nu prezintă o concepţie plauzibilă

despre lume şi viaţă, care să explice existenţa unui univers care „respectă legi", susţine viaţa şi este accesibil raţional.

în al doilea rând, aceştia nu arată că sunt conştienţi de erorile şi confuziile care au condus la ascensiunea şi prăbuşirea pozitivismului logic. Cei care ignoră greşelile istoriei sunt nevoiţi să le repete la un moment dat. în al treilea rând, par complet necunoscători cu privire la volumul enorm de lucrări din filozofia analitică a religiei sau cu privire la noile argumente sofisticate din cadrul teismului filozofic.

Ar fi justificat să spunem că „noul ateism" nu este decât o re-gresie către filozofia pozitivismului logic, care a fost abandonată până şi de susţinătorii săi cei mai înflăcăraţi. De fapt, s-ar putea spune că adepţii „noului ateism" nu se ridică nici măcar la nivelul pozitivismului logic. Pozitiviştii nu au fost niciodată atât de naivi, încât să sugereze că Dumnezeu ar putea fi o ipoteză ştiinţifică -în opinia lor conceptul de Dumnezeu nu are sens tocmai pentru că nu era o ipoteză ştiinţifică. Dawkins, pe de altă parte, susţine că „prezenţa

sau absenţa unei supra-inteligenţe creative este fără echivoc o problemă ştiinţifică".[6] Acesta este genul de comentariu despre care spunem că nu se ridică nici măcar la nivelul de a fi considerat greşit, fiind total lipsit de sens! în Anexa A, încerc să arăt că experienţa noastră directă a raţionalităţii, a vieţii, a conştiinţei, a gândirii şi a sinelui militează împotriva tuturor formelor de ateism, inclusiv ale celor mai recente.

Trebuie menţionate aici două lucruri despre anumite comentarii ale lui Dawkins, care sunt direct relevante în cazul cărţii de faţă. După ce scrie că Bertrand Russel „a fost un ateu exagerat de onest, mult prea dornic să fie deziluzionat, dacă logica i-ar fi cerut acest lucru", adaugă într-o notă de subsol: „S-ar putea să vedem ceva similar în tergiversatea arhimediatizată a filozofului Antony Flew, care a anunţat la o vârstă înaintată că s-a convertit la credinţa într-o formă de divinitate (şi care a iniţiat o reiterare frenetică pe internet). Pe de altă parte, Russel a fost un mare filozof. Russell a câştigat Premiul Nobel."[7] Iritarea puerilă din comparaţia dintre „marele filozof" Russell şi aluzia dispreţuitoare la „vârsta înainta-

tă" a lui Flew este ceva obişnuit în epistolele lui Dawkins pentru cei iniţiaţi. însă aici este interesant modul în care Dawkins îşi alege cuvintele, prin care ne arată, fără să-şi dea seama, felul în care gândeşte.

Tergiversare înseamnă „apostazie", negarea unei credinţe religioase. Astfel, păcatul major al lui Flew a fost apostazia de la credinţa părinţilor. însuşi Dawkins a mărturisit în altă parte că, într-adevăr, concepţia sa atee despre univers se bazează pe credinţă. Când a fost întrebat de Edge Foundation: „Ce credeţi că este adevărat, deşi nu puteţi demonstra?", Dawkins a răspuns: „Cred că întreaga viaţă, toată inteligenţa, toată creativitatea şi tot ce înseamnă «proiect» (design) oriunde în univers sunt rezultatul direct sau indirect al selecţiei naturale darwiniste. Rezultă că proiectarea (designul) a apărut ulterior în univers, după o perioadă de evoluţie darwinistă. Proiectarea nu poate preceda evoluţia şi prin urmare nu se poate afla la temelia universului."[8] în concluzie, respingerea de către Dawkins a existenţei unei Inteligenţe supreme este o chestiune de credinţă, care nu poate fi dovedită. Şi asemenea multor altor oameni ale căror convingeri se bazează pe o credinţă oarbă, nu poate tolera vreun dezacord sau abandon.

în privinţa abordării lui Dawkins legată de raţionalitatea care se află la temelia universului, fizicianul John Barrow remarca într-o discuţie: „Ai o problemă cu aceste idei, Richard, fiindcă nu eşti cu adevărat un om de ştiinţă. Eşti biolog." Julia Vitullo-Martin notează că, pentru Barrow, biologia nu este altceva decât o ramură a istoriei naturale. „Biologii", afirmă Barrow, „au o înţelegere limitată, intuitivă a complexităţii. Sunt înţepeniţi într-un conflict moştenit din secolul al nouăsprezecelea şi sunt interesaţi numai de rezultate, adică în ceea ce îi câştigă pe alţii de partea lor. Dar rezultatele nu-ţi spun aproape nimic despre legile care guvernează universul."[9]

Mentorul intelectual al lui Dawkins pare să fie Bertrand Russell. Acesta ne povesteşte cum a fost „inspirat... la vârsta de aproape şaisprezece ani"[10] de eseul lui Russell din 1925: „Ce cred". Russell a fost un adversar vehement al religiei organizate, iar acest lucru

1-a transformat într-un model demn de urmat pentru Harris şi Dawkins; cei doi au imitat până şi nivelul stilistic al lui Russel, cu predilecţia sa pentru sarcasm, caricaturizări, frivolităţi şi exagerări. Dar respingerea lui Russell cu privire la Dumnezeu nu a fost motivată doar de factori intelectuali. în *My Father, Bertrand Russell (Tatăl meu, Bertrand Russell),* fiica sa, Katharine Tait, scrie că Russell nu era deschis faţă de nicio discuţie serioasă despre existenţa lui Dumnezeu: „Nici măcar nu puteam vorbi cu el despre religie." Se pare că Russell devenise aşa din cauza genului de credincioşi pe care i-a întâlnit. „Mi-ar fi plăcut să-1 conving pe tatăl

meu că am găsit ce căuta, acel lucru inexprimabil după care a tânjit toată viaţa sa. Mi-ar fi plăcut să-l conving că această căutare a lui Dumnezeu nu trebuie să fie în zadar. Dar a fost zadarnic. A cunoscut prea mulţi creştini orbi, moralişti şi mohorâţi, care furau bucuria vieţii şi îi persecutau pe adversarii lor; nu ar fi fost niciodată în stare să vadă adevărul pe care aceştia îl ascundeau."

Tait crede totuşi că „întreaga viaţă [a lui Russell] a fost o căutare a lui Dumnezeu... Undeva în subconştientul minţii lui, în străfundurile inimii lui, în profunzimile sufletului său, a existat un spaţiu gol, care fusese cândva umplut de Dumnezeu, iar el n-a găsit nimic altceva cu care să-l înlocuiască." Avea „sentimentul de inadecvare, se simţea ca o fantomă, care nu are niciun cămin în această lume."[11] într-un pasaj tulburător, Russell afirma cândva: „Nimic nu poate penetra singurătatea inimii omeneşti, cu excepţia celei mai mari intensităţi al genului de iubire pe care au predicat-o învăţătorii religioşi."[12] Cu greu aţi putea găsi în Dawkins un pasaj care să semene câtuşi de puţin cu acesta.

Revenind la povestea „tergiversării" lui Flew, probabil că Dawkins nu s-a gândit niciodată că filozofii, indiferent dacă sunt renumiţi sau nu, tineri sau bătrâni, pot să-şi schimbe poziţia pe baza unor dovezi. Ar putea fi dezamăgit că aceştia „sunt gata să se lase deziluzionaţi, dacă logica pare să le ceară acest lucru", dar din nou, ei sunt călăuziţi de logică, şi nu de teama tergiversării.

Russel, îndeosebi, era atât de ataşat de tergiversare, încât un alt filozof britanic celebru, CD. Broad, spunea odată: „După cum

bine ştim, domnul Russell elaborează un nou sistem de filozofie o dată la câţiva ani."[13] Au existat şi alte cazuri în care filozofii şi-au schimbat poziţia pe baza unor dovezi. Am văzut deja că Ayer a denunţat pozitivismul din tinereţea sa. Un alt exemplu al unui filozof care a trecut printr-o schimbare radicală este J.N. Findlay care, în cartea lui Flew din 1955, *New Essays in Philosophical Theolo-gy (Noi eseuri din teologia filozofică)*,[4] argumenta că se poate dovedi că Dumnezeu nu există - după care şi-a schimbat concepţia în lucrarea din 1970, *Ascent to the Absolute (Ascensiune către absolut).* în această carte şi în cele ulterioare, Findlay argumentează că mintea, raţiunea, inteligenţa şi voinţa culminează în Dumnezeu, Cel care există în Sine, si căruia I Se datorează închinarea si devotamentul necondiţionat.

Argumentul lui Dawkins privind „vârsta înaintată" (dacă se poate numi aşa) este o variaţiune stranie a erorii atacului la persoană, care nu-şi are locul într-un discurs civilizat. Adevăraţii gânditori evaluează argumentele şi cântăresc dovezile, fără să ia în considerare rasa, sexul sau vârsta celui care le propune.

O altă temă recurentă în cartea lui Dawkins, precum şi în alte lucrări ale celorlalţi adepţi ai „noului ateism", este afirmaţia că ni-ciun om de ştiinţă care să-şi merite titulatura nu crede în Dumnezeu. Dawkins, de pildă, explică afirmaţiile lui Einstein despre Dumnezeu drept nişte referinţe metaforice la natură. însuşi Einstein, spune el, este în cel mai bun caz un ateu (ca Dawkins) sau în cel mai rău caz, un panteist. Dar această analiză a lui Einstein este de-a dreptul lipsită de onestitate. Dawkins face referiri numai la citatele care arată dispreţul lui Einstein pentru sistemul religios organizat şi religia revelată. Lasă deoparte intenţionat nu doar comentariile lui Einstein despre credinţa lui într-o „minte superioară" şi într-o „putere raţională superioară" care operează în legile naturii, ci şi negarea directă a lui Einstein legat de faptul dacă este panteist sau ateu. (Această denaturare intenţionată este rectificată în cartea de faţă.)

Mai recent, în timpul unei vizite la Ierusalim, când a fost întrebat dacă crede în existenţa lui Dumnezeu, se spune că renumitul fizician şi teoretician Stephen Hawking a răspuns că el „crede în

existenţa lui Dumnezeu, însă această Forţă divină a stabilit legile naturii şi ale fizicii, după care nu mai intervine ca să controleze lumea/"[5] Bineînţeles, şi alţi mari oameni de ştiinţă din vremurile moderne, cum ar fi Heisenberg şi Planck, au crezut într-o Minte divină din motive raţionale. însă şi acest aspect este trecut cu vederea în relatarea lui Dawkins privind istoria cercetării ştiinţifice. Dawkins, în realitate, face parte din acelaşi club ciudat al scriitorilor de popularizare a ştiinţei, cum au fost Cari Sagan şi Isaac Asimov în generaţia anterioară. Aceşti popularizatori se considerau că nu sunt nişte simpli scribi, ci mari preoţi. Asemenea lui Dawkins, şi-au asumat sarcina nu doar de a educa publicul în privinţa descoperirilor ştiinţei, ci şi în a decide ce este permis să creadă adepţii ştiinţei în privinţa chestiunilor metafizice. Să fim foarte clari. Mulţi dintre cei mai de seamă oameni de ştiinţă' au văzut o legătură directă între munca lor ştiinţifică si afirmarea existenţei unei „Minţi superioare", Mintea lui Dumnezeu. Oricum s-ar explica lucrul acesta, este limpede că scriitorii popularizatori cu propriile lor agende nu pot fi lăsaţi să se ascundă. în privinţa pozitivismului, Einstein a spus de fapt: „Nu sunt pozitivist. Pozitivismul afirmă că ceea ce nu poate fi observat, nu există. Această concepţie nu poate fi apărată din punct de vedere ştiinţific, deoarece este imposibil să faci afirmaţii valide despre ceea ce oamenii «pot» sau «nu pot» să observe. Am fi nevoiţi să spunem că «există numai ceea ce observăm», lucru care este evident fals."[16]
Dacă doresc să descurajeze credinţa în Dumnezeu, autorii popularizatori trebuie să furnizeze argumente care să sprijine concepţiile lor atee. Propovăduitorii ateismului de azi abia dacă încearcă să-şi demonstreze punctul de vedere în această privinţă, în schimb, îşi îndreaptă armele împotriva abuzurilor binecunoscute din istoria religiilor majore ale lumii. însă excesele şi atrocităţile religiei organizate nu au nicio relevanţă faţă de existenţa lui Dumnezeu, la fel cum ameninţarea cu răspândirea bombelor nucleare nu are nicio relevanţă faţă de întrebarea dacă $E=mc^2$.
Aşadar, există Dumnezeu? Cum rămâne cu argumentele ateilor, vechi sau noi? Şi ce are de spus ştiinţa modernă în această chestiu-

ne? Printr-o coincidenţă uimitoare, în acest moment particular din **istoria** intelectuală, când vechiul pozitivism este din nou la modă acelaşi gânditor, care a ajutat la încheierea domniei acestei filozofii in urmă cu jumătate de secol, se întoarce pe câmpul de bătălie al ideilor, pentru a răspunde tocmai la aceste întrebări

INTRODUCERE

De când s-a făcut anunţul „convertirii" mele la deism, am fost rugat în numeroase ocazii să ofer o enumerare a factorilor care m-au determinat să îmi schimb poziţia. în câteva articole ulterioare şi în noua introducere la ediţia din anul 2005 a cărţii mele *God and Philosophy (Dumnezeu şi filozofia),* am atras atenţia asupra lucrărilor recente relevante în privinţa discuţiei prezente despre Dumnezeu, dar nu am prezentat mai pe larg concepţiile mele. Acum am fost înduplecat să prezint aici ceea ce s-ar putea numi testamentul meu. Pe scurt, aşa cum spune şi titlul, acum cred că există Dumnezeu!
Subtitlul, „Cum şi-a schimbat poziţia cel mai faimos ateu din lume", nu a fost ideea mea. Dar sunt fericit să îl folosesc, deoarece redactarea şi utilizarea unor titluri potrivite, şi în acelaşi timp surprinzătoare, este un fel de tradiţie de familie pentru cei din neamul Flew. Tatăl meu, care a fost teolog, a editat cândva o antologie de
eseuri scrise de el însuşi si de foştii lui studenţi, dând acestei cărţi
de polemică un titlu paradoxal, însă absolut potrivit şi cu adevărat informativ: *The Catholicity of Protestantism (Catolicismul protestantismului),* în ce priveşte forma şi prezentarea, dacă nu şi a

substanţei doctrinare, urmând exemplul său, am publicat la rândul meu lucrări cu astfel de titluri, cum ar fi: „Fac vreun bine binefăcătorii?" şi „Este rămăşagul lui Pascal singurul pariu sigur?"
Ar trebui să clarific un lucru de la început. Când s-a răspândit vestea despre schimbarea concepţiei mele în mass-media şi atotpre-zentul internet, unii comentatori s-au grăbit să pretindă că vârsta mea înaintată a avut ceva de-a face cu această „convertire" a mea. Se spune că frica sporeşte puterea de concentrare a minţii, iar aceşti critici au conchis că gândurile unei intrări inevitabile în veşnicie au

condus la această convertire pe patul de moarte. Este clar că aceşti oameni nu cunoşteau nici scrierile mele despre inexistenţa unei veşnicii, nici concepţiile mele actuale pe marginea acestui subiect. Timp de mai bine de cincizeci de ani, am negat nu numai existenţa lui Dumnezeu, ci şi existenţa unei vieţi după moarte. Prelegerile mele din seria Gifford, publicate sub titlul *The Logic of Mortality (Logica mortalităţii)* reprezintă punctul culminant al acestui proces de gândire. Este un domeniu în care nu mi-am schimbat punctul de vedere. în absenţa unei revelaţii speciale, o posibilitate care este bine reprezentată în această carte prin contribuţia lui N.T. Wright, nu consider că voi „supravieţui" morţii. Ca să se ştie atunci, doresc să infirm toate acele zvonuri care spuneau că am ajuns să fac pariuri în genul lui Pascal.
Doresc totuşi să subliniez că nu este prima oară când „îmi schimb poziţia" în privinţa unei probleme fundamentale. Printre altele, cititorii care cunosc apologia mea vehementă faţă de piaţa liberă vor fi surprinşi să afle că am fost cândva marxist (pentru detalii, vezi cel de-al doilea capitol din această carte). în plus, cu două decenii în urmă, am retractat concepţia mea anterioară, conform căreia toate alegerile omeneşti sunt determinate în întregime de cauze fizice.
Deoarece aceasta este o carte despre modul în care mi-am schimbat poziţia despre existenţa lui Dumnezeu, o întrebare evidentă ar fi ce am crezut înainte de „schimbare" şi de ce. Primele trei capitole încearcă să răspundă la această întrebare, în timp ce ultimele şapte capitole descriu descoperirile mele privind Divinitatea. în pregătirea ultimelor şapte capitole am fost ajutat enorm de discuţiile cu profesorul Richard Swinburne şi profesorul Brian Leftow, fostul şi actualul deţinător al catedrei Nolloth la Oxford.
Există două anexe la această carte. Prima este o analiză a aşa-numitului nou ateism al lui Richard Dawkins şi al altora, semnată de Roy Abraham Varghese. A doua anexă este un dialog deschis pe marginea unui subiect de mare interes pentru toţi credincioşii religioşi - problema dacă există vreun tip de revelaţie divină în istoria omenirii, acordând atenţie deosebită afirmaţiilor

făcute cu privire la Isus din Nazaret. Pentru a aprofunda şi continua dialogul, expertul în Noul Testament, N.T. Wright, care este actualul Episcop de Durham, a binevoit să ne ofere evaluarea sa a corpului de dovezi istorice care stau la baza credinţei teiştilor creştini în Cristos. De fapt, aici trebuie să recunosc că Episcopul Wright ne oferă cea mai puternică pledoarie pentru acceptarea credinţei creştine pe care am întâlnit-o vreodată.
Probabil că ar trebui menţionat ceva despre „faima" mea ca ateu, la care se face referire în subtitlu. Prima dintre scrierile mele anti-teologice a fost articolul din 1950, „Teologie şi falsificare". Acel articol a fost republicat ulterior în *New Essays in Philosophical Theology (Noi eseuri din teologia filozofică* -1955), o antologie pe care am editat-o împreună cu Alasdair Maclntyre. *Noi eseuri* a fost o încercare de a sonda impactul asupra subiectelor teologice a ceea ce se numea atunci „revoluţia din filozofie". Următoarea lucrare majoră a fost *God and*

Philosophy (Dumnezeu şi filozofia), publicată prima dată în 1966 şi reeditată în 1975,1984 şi 2005. în introducerea sa la ediţia din 2005, Paul Kurtz, unul din cei mai de seamă atei ai epocii noastre şi autorul „Manifestului umanist II", scria: „Colecţia de cărţi Prometheus are plăcerea să vă prezinte o lucrare care a devenit până acum clasică în filozofia religiei. *"Dumnezeu si filozofia* a fost urmată în 1976 de *The Presumption of Atheism (Prezumţia ateismului),* care a fost publicată în Statele Unite în 1984, sub titlul *God, Freedom and Immortality (Dumnezeu, libertatea şi imortalitatea).* Alte lucrări relevante au fost *Hume's Philosophy of Belief (Filozofia credinţei lui Hume)* şi *Logic and Language (Logica şi limbajul*) (prima şi a doua serie), *An Introduction to Western Philosophy: Ideas and Arguments from Plato to Sartre* (O *introducere în filozofia occidentală: idei şi argumente de la Platon la Sartre), Darwinian Evolution (Evoluţia darwinistă)* şi *The Logic of Mortality (Logica mortalităţii).*

Este într-adevăr paradoxal faptul că prima mea argumentaţie publicată în favoarea ateismului a fost prezentată iniţial la o întrunire prezidată de unul din cei mai mari apologeţi creştini ai secolului trecut - Clubul Socratic condus de C.S. Lewis. Un alt paradox este faptul că tatăl meu a fost unul din cei mai influenţi scriitori şi

predicatori metodişti din Anglia. Mai mult, la începutul carierei mele, nu aveam niciun interes deosebit în a deveni filozof de profesie.

De vreme ce se ştie prea bine că toate lucrurile bune, dacă nu cumva chiar toate lucrurile fără nicio excepţie, trebuie să ajungă la un sfârşit, îmi voi încheia aici cuvântul introductiv. Voi lăsa la latitudinea cititorilor să decidă cum să înţeleagă motivele pentru care mi-am schimbat părerea în privinţa întrebării despre existenţa lui Dumnezeu.

Antony Flew

PARTEA I
NEGAREA MEA PRIVIND DIVINITATEA

CREAREA UNUI ATEU

N-am fost dintotdeauna ateu. Mi-am început viaţa într-un mod destul de religios. Am crescut într-o familie creştină şi am urmat o şcoală creştină privată. De fapt, sunt fiul unui predicator. Tatăl meu a fost absolvent al Colegiului Merton, din Oxford, şi slujitor în Biserica metodistă Wesleyană şi nu în biserica oficială, Biserica Anglicană. Deşi inima lui a rămas devotată evanghelizării şi, aşa cum ar spune anglicanii, muncii de parohie, primele mele amintiri despre el sunt de când era preparator în Studii Nou-Testamentare la Colegiul de Teologie Metodistă din Cambridge. Mai târziu, a ajuns directorul acelui colegiu şi a rămas în funcţie până când, în cele din urmă, s-a pensionat şi apoi a murit în Cambridge. Pe lângă îndatoririle principale de predare şi cercetare aferente acestor posturi, tatăl meu a dus o muncă asiduă ca reprezentant metodist în diverse organizaţii interconfesi-onale. De asemenea, a ocupat timp de un an universitar funcţia de preşedinte atât al Conferinţei Metodistilor, cât si al Consiliului Federal al Bisericii Libere.

Ar fi extrem de dificil să izolez sau să identific în copilăria mea vreun semn legat de convingerile mele atee de mai târziu. în tinereţe, am urmat Şcoala Kingswood din Bath, cunoscută drept K. S. A fost şi, din fericire, încă mai este, o şcoală publică cu internat (o instituţie care oriunde altundeva în lumea vorbitoare de limbă engleză ar fi cel mai bine

descrisă, paradoxal, ca o şcoală -*privată* cu internat). A fost înfiinţată de John Wesley, fondatorul Bisericii Metodiste, pentru educarea fiilor predicatorilor săi. (La mai bine de un secol după fondarea Şcolii Kingswood, a fost fondată şi Şcoala

Queenswood, pentru a găzdui fetele predicatorilor metodişti, într-o manieră echitabilă, aşa cum se şi cuvenea.)
Am intrat în Kingswood ca un creştin dedicat şi conştiincios, deşi nu foarte entuziast. N-am înţeles niciodată sensul închinării şi am fost dintotdeauna mult prea lipsit de simţul muzical, ca să mă pot bucura sau participa la cântările comune. Nu m-am apropiat niciodată de o carte de literatură religioasă cu aceeaşi nerăbdare vădită cu care consumam cărţile despre politică, istorie, ştiinţă sau despre orice alt subiect. Să merg la capelă sau la biserică, să-mi spun rugăciunile şi toate celelalte practici religioase erau pentru mine nişte îndatoriri mai mult sau mai puţin obositoare. Niciodată n-am simţit nici cea mai mică dorinţă să comunic cu Dumnezeu.
De ce am fost - din cele mai timpurii amintiri - atât de neinteresat de practicile şi chestiunile care alcătuiau lumea tatălui meu, nu pot să explic. Pur şi simplu nu-mi amintesc niciun interes sau entuziasm pentru astfel de ritualuri. Nici nu cred că am avut vreodată mintea fermecată sau „inima încălzită în mod ciudat", ca să folosesc expresia celebră a lui Wesley, de studiul sau închinarea creştină. Dacă lipsa mea de entuziasm pentru religie din perioada tinereţii a fost o cauză sau un efect - sau amândouă - cine poate să spună? însă pot să spun că, indiferent ce credinţă am avut când am intrat în şcoala K.S., aceasta lipsea cu desăvârşire când am absolvit.

O *TEORIE A INVOLUŢIEI*

Mi s-a spus că Grupul Bârna, o importantă organizaţie creştină care se ocupă cu sondaje demografice, a conchis în urma chestionarelor sale că, în esenţă, ceea ce crezi când ai treisprezece ani este ceea ce vei crede şi pe patul de moarte. Indiferent dacă această descoperire este corectă sau nu, ştiu că acele convingeri pe care mi le-am format în primii ani de adolescenţă au rămas alături de mine pentru cea mai mare parte din viaţa mea de adult. Nu-mi pot aminti cu precizie cum şi când a început schimbarea. Dar cu siguranţă, aşa cum se întâmplă în cazul oricărei persoa-

ne raţionale, în modelarea convingerilor mele s-au împletit factori multipli. Iar unul din cei mai importanţi a fost ceea ce Immanuel Kant numea „o înflăcărare a minţii aşa cum se cuvine unui intelectual", pe care cred că o moşteneam de la tatăl meu. Amândoi eram dispuşi să urmăm calea „înţelepciunii", aşa cum o descria Kant: „înţelepciunea are meritul de a selecta dintre nenumăratele probleme care se ivesc pe acelea a căror soluţie este importantă pentru omenire". Crezul creştin al tatălui meu 1-a convins că „pentru omenire" nu există nimic mai important decât explicarea, răspândirea si implementarea a ceea ce reprezintă cu adevărat învăţătura Noului Testament. Călătoria mea intelectuală m-a condus într-o altă direcţie, bineînţeles, însă una care avea să fie caracterizată de aceeaşi înflăcărare a minţii pe care o aveam în comun cu el.
îmi aduc aminte, de asemenea, cum tatăl meu mi-a amintit în mai multe ocazii şi înspre beneficiul meu că atunci când teologii doresc să se familiarizeze cu un anumit concept din Vechiul Testament, nu încearcă să găsească un răspuns numai în urma propriului lor proces de reflecţie. în schimb, colectează şi cercetează, într-un context cât mai mare posibil, toate exemplele contemporane disponibile în care se foloseşte cuvântul ebraic relevant. Această abordare academică a constituit baza primelor mele explorări intelectuale - şi una pe care încă nu am abandonat-o - de colectare si cercetare, în contextul lor, a tuturor informaţiilor

relevante despre un subiect dat. Este poate ironic că tocmai familia în care am crescut mi-a insuflat cel mai probabil entuziasmul pentru cercetarea critică şi care m-a condus în cele din urmă să resping credinţa tatălui meu.

FAŢA RÂULUI

Am afirmat în câteva din scrierile mele atee de mai târziu că am ajuns la concluzia despre inexistenţa lui Dumnezeu mult prea rapid, mult prea uşor şi pentru ceea ce mi s-a părut apoi a fi nişte motive greşite. Mi-am reconsiderat această concluzie negativă în profunzime şi adesea, dar timp de aproape şaptezeci de ani nu am

descoperit suficiente motive întemeiate pentru a justifica o schimbare de opinie. Unul din primele motive pentru convertirea mea la ateism a fost problema răului.

Tatăl meu ne ducea împreună cu mama, ca să ne petrecem vacanţele de vară în străinătate. Deşi nu şi-ar fi putut permite din salariul unui pastor, acest lucru a fost posibil deoarece îşi petrecea prima parte a verii corectând lucrările de examen pentru Certificatul de Absolvire al Liceului (azi purtând denumirea de Examenul de Bacalaureat) şi era plătit pentru această muncă. De asemenea, puteam să călătorim ieftin, fiindcă vorbea fluent germana, întrucât a studiat teologia doi ani la Universitatea din Marburg, înainte de Primul Război Mondial. Astfel, a putut să ne ducă în vacanţă în Germania si o dată sau de două ori în Franţa, fără să fie nevoit să cheltuiască şi cu un agent de turism. Tata a primit, de asemenea, funcţia de reprezentant al Metodismului la mai multe conferinţe teologice internaţionale. La acestea m-a luat şi pe mine, singurul lui copil, împreună cu mama, în calitate de oaspeţi neparticipanţi.

Am fost profund influenţat de aceste călătorii timpurii în străinătate, din anii de dinaintea celui de-al Doilea Război Mondial, îmi amintesc foarte limpede steagurile şi însemnele din afara oraşelelor, pe care scria: „Evreii nu sunt bineveniţi aici". îmi amintesc un semn la intrarea unei biblioteci publice, pe care scria: „Regulamentul instituţiei interzice împrumutarea cărţilor către evrei". Am urmărit marşul a zece mii de soldaţi îmbrăcaţi în tunici maro într-o seară de vară bavareză. Călătoriile familiei mele m-au expus detaşamentelor Waffen-SS, cu uniformele lor negre şi cu chipiuri pe care era brodat un craniu şi două oase încrucişate.

Aceste experienţe mi-au modelat fundamentul tinereţii mele şi, la fel ca pentru mulţi alţii, m-au confruntat cu o provocare imposibil de evitat în ce priveşte existenţa unui Dumnezeu atotputernic al dragostei. în ce măsură mi-au influenţat gândirea nu pot să cuantific. Cel puţin, aceste experienţe au trezit în minte conştiinţa a două rele gemene care m-au urmărit toată viaţa: antisemitismul si totalitarismul.

UN LOC PLIN DE VIAŢA

A creste în perioada 1930-1940 într-un cămin ca al nostru - aliniat confesiunii metodismului - însemna să te afli în Cambridge, dar să nu faci parte din el. Pentru început, teologia nu era acceptată atunci si acolo ca „regina ştiinţelor", aşa cum se întâmpla în alte instituţii. Colegiul teologic pentru pregătirea predicatorilor nu era o universitate prestigioasă. în consecinţă, nu m-am identificat niciodată cu Cambridge, deşi tata se simţea acolo în mediul său. în orice caz, după ce am început şcoala cu internat, nu mai mergeam aproape deloc în Cambridge, în timpul semestrelor.

Pe de altă parte, Kingswood era pe vremea mea un loc plin de viată, condus de un om care merita să fie considerat unul din cei mai mari directori de acolo. în anul anterior sosirii mele, câştigase mai multe premii la Oxford şi Cambridge decât oricare altă şcoală din cadrul Conferinţei Directorilor de Şcoală. Iar vioiciunea noastră nu se restrângea doar în sala de clasă sau în laborator.

Nimeni nu ar trebui să fie surprins că, aşezat în acest mediu activ, am început să pun la îndoială credinţa fermă a părinţilor mei, o credinţă faţă de care nu simţisem niciodată vreun ataşament emoţional puternic. Când am ajuns în clasa a şasea a ciclului superior (care înseamnă clasa a douăsprezecea în America), dezbăteam cu regularitate împreună cu colegii mei de an că ideea unui Dumnezeu care este şi omnipotent şi desăvârşit de bun este incompatibilă cu manifestarea răului şi cu imperfecţiunile acestei lumi. în timpul petrecut la K.S., predica obişnuită de duminică nu conţinea niciodată vreo referinţă la o viaţă viitoare fie în rai, fie în iad. Când directorul, A.B. Sackett, era predicatorul, lucru care se întâmpla rar, mesajul lui totdeauna cuprindea minunile şi frumuseţile naturii, în orice caz, când am ajuns la cincisprezece ani, am respins teza că universul a fost creat de un Dumnezeu atotputernic şi bun.

Cineva ar putea întreba dacă m-am gândit vreodată să mă consult cu tatăl meu, care era cleric, în privinţa îndoielilor mele despre existenţa lui Dumnezeu. Nu am făcut-o niciodată. De dragul păcii din căminul nostru şi, în special, ca să-l scutesc pe tatăl meu, am

încercat cât am putut de mult să ascund faţă de toţi cei de acasă convertirea mea ireligioasă. Am reuşit acest lucru, din câte ştiu, pentru mulţi ani buni.

Insă în ianuarie 1946, când aveam aproape douăzeci si trei de ani, s-a răspândit zvonul - care a ajuns şi la părinţii mei - că eram atât ateu cât şi mortalist (adică nu credeam în viaţa de după moarte) şi că era puţin probabil să îmi mai schimb concepţia. Convingerea mea era atât de completă şi fermă, încât s-a considerat că nu este de niciun folos să mai discutăm această chestiune acasă. Totuşi, azi, mai bine de o jumătate de secol mai târziu, pot să spun că tatăl meu ar fi extrem de încântat de concepţia mea actuală privind existenţa lui Dumnezeu - cu atât mai mult cu cât ar considera acest lucru ca fiind un mare ajutor pentru cauza Bisericii creştine.

UN OXFORD DIFERIT

După Kingswood, am mers la Universitatea Oxford. Am ajuns la Oxford, în timpul semestrului Hilary (din ianuarie până în martie) al anului 1942. Al Doilea Război Mondial era în toi, iar într-una din primele mele zile de absolvent de liceu, în vârstă de optsprezece ani, am fost consultat de medici şi apoi recrutat oficial pentru Forţa Aeriană a Forţelor Armate Britanice. în timpul războiului, aproape toţi tinerii absolvenţi sănătoşi şi apţi îşi petreceau o zi din săptămână în organizaţia militară în care fuseseră recrutaţi. în cazul meu, era vorba de Escadronul Aerian al Universităţii Oxford.

Serviciul militar, care se îndeplinea cu jumătate de normă în primul an şi cu normă întreagă în anul următor, era complet necombativ. Era vorba să învăţăm japoneză la Şcoala de Studii Orientale şi Africane, la Universitatea din Londra, după care să traducem semnalele forţei aeriene japoneze, interceptate şi decodate la Blet-chley Park. După ce Japonia s-a predat (şi în timp ce îmi aşteptam rândul pentru a fi demobilizat), am lucrat la traducerea semnalelor proaspetei armate franceze de ocupaţie din ceea ce era pe atunci Germania de Vest.

Când m-am reîntors la studiile mele la Universitatea Oxford, la începutul lui ianuarie 1946, fiind nevoit să îmi dau examenele finale în vara lui 1947, Oxfordul era un loc complet diferit. Părea o instituţie mult mai interesantă decât cea din care plecasem cu aproape trei ani în urmă. Exista, de asemenea, o varietate mai mare de cariere pentru vreme de pace sau cariere militare, acum completate în siguranţă, decât au existat după Primul Război Mondial. Eu însumi studiam pentru o diplomă în Honors School of Literae Hu-maniores, iar o parte din prelegerile despre istoria Greciei Antice erau ţinute de veterani care fuseseră activi în ajutorarea rezistenţei greceşti, fie în Creta, fie pe teritoriul Greciei, făcând aceste prelegeri mai romantice şi mai stimulante pentru studenţii din audienţă.

Am dat examenele finale în semestrul de vară al anului 1947. Spre surprinderea şi bucuria mea, am primit „Primul" (expresia britanică pentru luarea examenelor cu magna cum laude). După ce am primit acest calificativ, m-am întors la John Mabbott, mentorul meu personal de la Colegiul St. John. I-am spus că mi-am abandonat scopul anterior de a munci pentru o a doua diplomă în abia înfiinţata Şcoală de Filozofie şi Psihologie. Acum intenţionam să studiez pentru un titlu academic mai înalt în filozofie.

DEVENIND FILOZOF

Mabbot a aranjat să intru la doctorat în studii filozofice, sub coordonarea lui Gilbert Ryle, care era pe atunci Profesor Waynflete de Filozofie Metafizică, la Universitatea Oxford. Ryle, în al doilea semestru din anul academic 1947-1948, era preşedintele senior al catedrei de filozofie din Oxford.

Abia după mai mulţi ani am aflat din cartea captivantă a lui Mabbott, *Oxford Memories (Amintiri din Oxford),* că Mabbott şi Ryle fuseseră prieteni de când s-au întâlnit prima dată la Oxford. Dacă as fi urmat o altă facultate sau dacă aş fi fost întrebat care alt mentor aş fi preferat dintre cei trei coordonatori posibili, cu siguranţă că l-aş fi ales pe Henry Price, datorită interesului comun pe care îl aveam în ceea ce acum se numeşte parapsihologie, dar care pe

atunci se numea cercetare psihică. Acest interes se vede din faptul că prima mea carte s-a intitulat *A New Approach to Psychical Research (O nouă abordare în cercetarea psihică),* iar eu şi Price am început să ţinem prelegeri la conferinţele dedicate cercetării psihice, însă sunt sigur că nu aş fi câştigat premiul universitar în filozofie, într-un an cu o competiţie excepţional de strânsă, dacă studiile mele de doctorat ar fi fost coordonate de Henry Price. Am fi petrecut prea mult timp discutând despre interesele noastre comune.

După ce am dedicat anul academic 1948 studiului pentru un titlu academic mai înalt în filozofie, sub supravegherea lui Ryle, am câştigat premiul mai sus menţionat, Bursa John Locke în Filozofie Mentală. Totodată am primit ceea ce în oricare altă facultate din Oxford, în afară de Christ Church, s-ar fi numit o bursă de studii (de probă) - cu alte cuvinte, o slujbă de predare cu normă întreagă, în vocabularul Facultăţii Christ Church, însă, am devenit un cercetător (de probă).

Pe parcursul acelui an, am predat la Oxford expunerile cunoscutului filozof Ludwig Wittgenstein, a cărui abordare în privinţa filozofiei îmi va influenţa propria gândire, şi care abia intraseră pe poarta Oxfordului. Totuşi, aceste expuneri, publicate mai târziu sub denumirea *Blue Book (Cartea albastră), Brown Book (Cartea maro)* şi *Lectures on Mathematics (Prelegeri despre matematică),* se aflau sub forma unor manuscrise dactilografiate - şi erau însoţite de scrisori din partea lui Wittgenstein, indicând cui pot fi arătate sau nu. împreună cu un coleg am elaborat planul de a produce, fără să încălcăm vreo promisiune faţă de Wittgenstein, cât mai multe copii ale tuturor prelegerilor lui Wittgenstein care se găseau la Oxford, aşa încât să le poată citi oricine ar fi dorit acest lucru.

Acest scop nobil - folosesc aici vocabularul filozofilor morali din acea perioadă - a fost atins mai întâi prin a-i întreba pe toţi cunoscuţii noştri care făceau filozofie la Oxford în acea perioadă dacă deţineau manuscrise dactilografiate ale prelegerilor lui Wittgenstein şi dacă da, care erau acestea. Apoi, de vreme ce ne aflam cu mult înaintea aparatelor de fotocopiat, am căutat şi am angajat un dactilograf care să producă suficiente copii, pentru a

satisface toate cererile. (Nu ne-am dat seama deloc că dacă vom răspândi aceste manuscrise într-un grup restrâns şi numai sub jurământ de taină, îi vom provoca pe cei de afară să comenteze că Wittgenstein, care a fost fără îndoială un filozof de geniu, se purta adesea ca un

şarlatan care pretindea că este un om de geniu!)
Ryle ajunsese să îl cunoască pe Wittgenstein, când filozoful austriac a venit într-o vizită la Cambridge. Ulterior, Ryle a dezvoltat o relaţie de prietenie cu el, convingându-1 pe Wittgenstein să îl însoţească într-un turneu de plimbări în English Lake District, adică în zona de lacuri din nord-vestul Angliei (n. trad.), în anul 1930 sau 1931. Ryle n-a publicat niciodată vreo relatare despre acest turneu sau despre ce a învăţat în acest răstimp despre sau de la Wittgenstein. însă, în urma acestui turneu, Ryle a acţionat ca un mediator între Wittgenstein şi ceea ce filozofii numesc „lumea externă".
Cât de necesară a fost acea mediere se poate vedea din consemnarea conversaţiei dintre Wittgenstein, care era evreu, şi surorile lui, imediat după ce armata lui Hitler a preluat controlul asupra Austriei. Wittgenstein şi-a asigurat surorile că, datorită legăturilor lor apropiate cu „poporul şi familiile de bază" ale fostului regim, nici el, nici ele nu se aflau în niciun pericol. Când am devenit mai târziu profesor de filozofie, m-am ferit să le dezvălui elevilor mei că Wittgenstein, pe care eu şi mulţi colegi de-ai mei îl consideram un geniu filozofic, s-a putut înşela atât de mult în chestiunile practice.
Personal, l-am văzut cel puţin o dată pe Wittgenstein în acţiune. S-a întâmplat în perioada studenţiei mele, când Wittgenstein a vizitat Societatea Jowett. Subiectul anunţat era „Cogito ergo sum", derivat, firește, din celebra afirmaţie a filozofului francez, Rene Descartes: „Gândesc, deci exist". Sala era arhiplină. Publicul îl asculta cu sufletul la gură. Dar singurul lucru pe care mi-1 amintesc acum despre comentariile lui este că nu aveau absolut nicio legătură cu subiectul anunţat. Astfel, când Wittgenstein a încheiat, profesorul emerit H.A. Prichard s-a ridicat în picioare. Cu o exasperare vădită, a întrebat ce credea „domnul Wittgenstein" - doctoratul obţinut de acesta la Cambridge se pare că nu era recunoscut la

Oxford! - „despre Cogito ergo sum". Wittgenstein i-a răspuns îndreptând spre frunte degetul arătător de la mâna dreaptă şi spunând doar atât: „Cogito ergo sum. Asta-i o propoziţie foarte ciudată." M-am gândit atunci, şi la fel cred şi acum, că poate cel mai potrivit răspuns la afirmaţia lui Wittgenstein ar fi fost o adaptare a replicii din cartea cu benzi desenate a lui James Thurber, *Bărbaţi, femei şi câini:* „Probabil că nu ai farmec, Lily, dar sigur eşti enigmatică."

CONFRUNTAREA CULEWIS

Pe parcursul perioadei mele ca doctorand coordonat de Gilbert Ryle, am devenit conştient că a răspunde întotdeauna direct, faţă în faţă, oricărei obiecţii aduse la oricare din afirmaţiile lui filozofice era una din practicile lui de principiu. Bănuiala mea, deşi Ryle, firește, nu mi-a dezvăluit niciodată acest lucru, si din câte ştiu, nici altcuiva, este că el asculta de porunca pe care Platon i-o atribuie lui Socrate în *Republica:* „Trebuie să urmăm argumentul oriunde ne conduce." Printre alte lucruri, acest principiu cere ca toate obiecţiile aduse de o persoană faţă de alta trebuie, de asemenea, abordate faţă în faţă. Este un principiu pe care am încercat şi eu însumi să-1 urmez pe parcursul unei vieţi lungi şi profund controversate.
Acest principiu socratic a constituit, de asemenea, şi inspiraţia Clubului Socratic, un grup care se afla în centrul vieţii intelectuale de la Oxford în vreme de război. Clubul Socratic era un forum însufleţit de dezbateri între atei şi creştini, iar eu am participat regulat la întrunirile sale. Preşedintele său redutabil, din 1942 şi până în 1954, a fost celebrul scriitor creştin C.S. Lewis. Clubul se întâlnea în fiecare luni seara, în perioada semestrelor, în sala de la subsol, numită Sala Comună a Juniorilor din Colegiul St. Hilda. în prefaţa primului număr al revistei „The Socratic Digest", Lewis cita îndemnul lui Socrate de „a urma argumentul oriunde conduce acesta". El nota că „această arenă dedicată în mod special conflictului dintre creştin şi necredincios era o noutate".

Mulţi din ateii de seamă de la Oxford au luat parte la aceste confruntări cu Lewis şi prietenii lui creştini. Cea mai cunoscută

confruntare a fost renumita dezbatere din februarie 1948, dintre Lewis şi Elizabeth Anscombe, care 1-a determinat pe Lewis să-şi revizuiască al treilea capitol din cartea sa *Despre minuni.* încă îmi amintesc că mă aflam într-un grup mic de prieteni, pe drumul de întoarcere după acea dezbatere măreaţă, păşind exact în spatele lui Elizabeth Anscombe şi prietenii săi. Era triumfătoare, iar prietenii ei erau la fel de triumfători. Imediat în faţa acestora, C.S. Lewis păşea însingurat, mergând cât putea de repede pentru a se refugia în camerele lui din Colegiul Magdalen, chiar aproape de podul pe care îl traversam.
Deşi mulţi l-au descris pe Lewis ca fiind demoralizat pentru totdeauna de rezultatul acestei dezbateri, Anscombe a avut un alt punct de vedere: „întâlnirea de la Clubul Socratic, unde mi-am citit lucrarea," scria aceasta mai târziu, „a fost descrisă de câţiva din prietenii lui drept o experienţă oribilă şi şocantă, care 1-a supărat foarte tare. Nici dr. Havard (care m-a invitat alături de Lewis la cină, câteva săptămâni mai târziu), nici profesorul Jack Bennett nu îşi aduc aminte de astfel de sentimente din partea lui Lewis... înclin să cred că relatările acestei întâmplări de către unii din prietenii lui... sunt un exemplu interesant al fenomenului numit «proiecţie»."[1]
Lewis a fost cu siguranţă cel mai eficient apologet creştin din a doua jumătate a secolului douăzeci. Când postul BBC m-a întrebat dacă am respins în mod absolut apologetica creştină a lui Lewis, am răspuns: „Nu. Pur şi simplu nu am crezut că există suficiente motive ca să cred în ea. Dar bineînţeles, când am ajuns să mă gândesc mai târziu la chestiunile teologice, mi s-a părut că pledoaria lui pentru revelaţia creştină este una foarte puternică, dacă ajungi să crezi în ideea de revelaţie."

EVENIMENTE EXTREM DE POZITIVE

în timpul ultimului meu semestru la Universitatea Oxford, publicarea cărţii lui A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic (Limbaj, adevăr şi logică),* i-a convins pe mulţi membri din Clubul Socratic că erezia

lui Ayer privind pozitivismul logic - pretenţia că toate afirmaţiile religioase nu au o semnificaţie cognitivă - trebuie combătută. Am considerat că prima şi singura lucrare pe care am citit-o la Clubul Socratic, „Teologie şi falsificare", oferă suficiente contraargumente. Credeam că am obţinut o victorie deplină şi că nu mai exista loc pentru dezbateri ulterioare.
Tot la Oxford am întâlnit-o şi pe Annis Donnison, viitoarea mea soţie. Am făcut cunoştinţă prin viitoarea cumnată a lui Annis, la o întâlnire a Clubului Muncii din Oxford. După ce am făcut cunoştinţă cu Annis, la acea întrunire nu am mai acordat atenţie altcuiva. La sfârşitul respectivei întruniri, am făcut aranjamentele necesare ca să o întâlnesc din nou, ceea ce a însemnat că mă întâlneam pentru prima dată cu o fată. Când ne-am întâlnit prima dată, statutul nostru social era foarte diferit. Eu *predam* la Christ Church, o instituţie dedicată exclusiv bărbaţilor, în timp ce Annis era *studentă* în primul an la Sommerville, un colegiu de femei, care la fel ca toate celelalte colegii de femei din Oxford, în acea perioadă şi încă un deceniu mai târziu, pur şi simplu exmatricula oricare studentă care „se căsătorea".
Viitoarea mea soacră era pe bună dreptate îngrijorată de faptul că o persoană în vârstă din mediul academic dorea să o curteze pe mult mai tânăra sa fiică. Prin urmare, s-a sfătuit cu fiul ei, viitorul meu cumnat. Acesta a asigurat-o că eu eram, aşa cum s-ar fi exprimat ea însăşi, „îndrăgostit sau ceva de genul acesta" şi că mi-ar fi frânt inima, dacă m-ar fi împiedicat să continui această relaţie de curtare. Totdeauna am presupus că el dorea pur şi simplu ca sora

lui mai mică să fie lăsată în pace să-şi conducă singură viaţa, ştiind că este o fată înţeleaptă în care putea avea încredere că nu va lua decizii pripite.
Deşi părăsisem de multă vreme credinţa tatălui meu, respectam totuşi ce am fost învăţat de părinţii mei metodisti; nu am încercat niciodată să o seduc pe Annis înainte de nunta noastră, crezând că acest comportament este întotdeauna greşit din punct de vedere moral. De asemenea, fiind fiu al unui profesor universitar, nici nu mi-a trecut prin minte să o conving pe Annis să mă ia în căsătorie înainte de a absolvi facultatea.
42
Crearea unui ateu
Am încetat să mai fiu preparator la Christ Church, în Oxford, la sfârşitul lui septembrie 1950 şi am început să lucrez ca lector în filozofie morală, la Universitatea din Aberdeen, în Scoţia, începând cu 1 octombrie din acel an.
DINCOLO DE OXFORD
în timpul anilor petrecuţi la Aberdeen, am ţinut mai multe prelegeri la radio, am participat la trei sau patru discuţii radio sponsorizate de abia înfiinţatul şi militantul Programul Numărul Trei al lui BBC şi am servit ca subiect în câteva experimente psihologice. Pentru noi, marile atracţii din Aberdeen au fost prietenia arătată de aproape toţi oamenii cu care ne-am întâlnit; tăria şi varietatea mişcării pentru educarea adulţilor; însuşi faptul că Aberdeen era un oraş din Scoţia, iar nu din Anglia, o noutate pentru noi; şi faptul că ne oferea posibilităţi atât de diverse de a face plimbări de-a lungul coastei şi în Cairngorm. Nu cred că am ratat niciuna din excursiile lunare organizate de Clubul Cairngorm pe acele dealuri.
în timpul verii lui 1954, am plecat din Aberdeen în America de Nord, ca să devin profesor de filozofie la Colegiul Universitar din Nord Staffordshire, care mai târziu şi-a câştigat titulatura de Universitatea Keele. în cei şaptesprezece ani pe care i-am petrecut acolo, Keele a semănat cel mai mult cu ce avea Regatul Unit, faţă de colegiile de artă liberale din Statele Unite, cum erau Oberlin şi Swarthmore. M-am devotat acestuia foarte repede şi l-am părăsit numai când a început, încetişor dar sigur, să-şi piardă distincţia.
După ce am petrecut anul academic 1970-1971, în calitate de profesor oaspete în Statele Unite, mi-am dat demisia la sfârşitul anului 1971 din ceea ce devenise Universitatea Keele (succesorul meu la Keele fiind Richard Swimburne). în ianuarie 1972, m-am mutat la Universitatea Calgary din Alberta, în Canada. Intenţia mea iniţială a fost să mă stabilesc acolo. Totuşi, în mai 1973, după doar trei semestre petrecute în Calgary, m-am transferat la Universitatea Reading, unde am rămas până la sfârşitul anului 1982.
înainte de a solicita şi primi aprobarea pentru pensionarea tim-
43
Există Dumnezeu
Crearea unui ateu
purie de la Universitatea Reading, am încheiat un contract pentru a preda câte un semestru pe an, la Universitatea York din Toronto, în timpul celor şase ani care îmi mai rămăseseră din cariera academică obişnuită. Pe la jumătatea perioadei respective, am demisionat şi de la Universitatea York, pentru a accepta o invitaţie din partea Centrului de Filozofie şi Politică Socială al Universităţii de Stat Bowling Green, din Ohio, unde am mers în calitate de profesor cercetător. Invitaţia mi-a fost prelungită apoi pentru următorii trei ani. După aceea, m-am pensionat complet şi încă locuiesc în Reading.
Acest rezumat al carierei mele nu răspunde la întrebarea de ce am devenit filozof. Datorită interesului meu pentru filozofie începând încă din Kingswood, se pare că am fost menit să devin de profesie filozof, cu mult timp înainte de a ajunge la Oxford. De fapt, în acea vreme abia dacă ştiam că există aşa ceva. Chiar şi în timpul celor două semestre de la Oxford, înainte de a intra în corpul de aviaţie militară, locul în care m-am apropiat cel mai mult de filozofie a fost în cadrul întrunirilor Clubului Socratic. Interesul meu principal în afara studiilor mele era pentru politică. Acest lucru a rămas valabil până în ianuarie 1946, când

materiile pe care le-am studiat au început să includă şi filozofia.
Am început să iau în considerare o carieră în filozofie ca o posibilitate îndepărtată, la câteva luni după ce mi-am dat examenele finale din decembrie 1947. Dacă s-ar fi adeverit temerile mele de a fi plasat în Clasa a Ii-a, aş fi optat pentru a doua tură de examene finale, concentrându-mă pe psihologia din Noua Şcoală de Filozofie, Psihologie şi Fiziologie. în schimb, am mers direct să studiez pentru nou înfiinţata titulatură de doctorat, sub coordonarea lui Gil-bert Ryle. Numai în ultimele săptămâni din anul 1949, după ce am primit bursa de probă de la Christ Church, mi-am stabilit definitiv traiectoria (şi într-adevăr, am luat o hotărâre irevocabilă), când am refuzat o ofertă de a urma cursuri de administraţie - o decizie pe care am regretat-o până când am primit oferta din Aberdeen.
în următoarele două capitole, voi încerca să detaliez demonstraţia pe care am construit-o de-a lungul anilor împotri-

va existenţei lui Dumnezeu. Mai întâi, voi cerceta cu amănunţime o jumătate de secol de argumente atee, pe care le-am asamblat şi elaborat, după care voi încerca în Capitolul 3 să punctez diversele întorsături şi răsturnări pe care le-a suferit filozofia mea, în special după cum se poate observa din frecventele mele dezbateri pe marginea subiectului despre ateism. Prin toate acestea, sper că se va întrezări, aşa cum am spus şi în trecut, că interesul meu de lungă durată pentru religie nu a fost nimic altceva decât o prudenţă, un interes moral sau pur şi simplu, o curiozitate. Spun prudenţă, deoarece, dacă există un Dumnezeu sau zei implicaţi în problemele omenirii, ar fi cu adevărat o imprudenţă să nu încerci pe cât posibil să ajungi pe placul lor. Spun că interesul meu a fost moral, deoarece m-aş bucura să găsesc ceea ce Matthew Arnold numea odată „veşnicul *nu pentru noi înşine* care ne îndreaptă către neprihănire". Şi spun că interesul meu a fost o curiozitate, fiindcă orice persoană cu înclinaţii în domeniul ştiinţei trebuie să-şi dorească să descopere ce se poate afla, dacă se poate afla ceva, despre aceste chestiuni. Aşa stând lucrurile, s-ar putea ca nimeni să nu fie surprins, aşa cum am fost eu, de faptul că explorarea mea în privinţa Divinităţii s-a transformat, după toţi aceşti ani, dintr-o negare într-o descoperire.

UNDE NE CONDUC DOVEZILE

După ce Alice a călătorit prin oglindă, în celebra poveste a lui Lewis Caroll *(Alice în Ţara Minunilor),* s-a întâlnit cu o regină care pretindea că are „o sută unu ani, cinci luni şi o zi":
„Nu pot să cred aste!" îi spuse Alice.
„Nu poţi?" întrebă Regina cu un ton compătimitor, „încearcă din nou: trage aer în piept şi închide ochii."
Alice începu să râdă:
„N-are rost să încerc", îi zise. „Nimeni *nu poate* crede lucruri imposibile."
„îndrăznesc să spun că tu nu prea ai antrenament", îi răspunse Regina. „Când eram de vârsta ta, făceam acest lucru o jumătate de oră pe zi. Şi dacă vrei să ştii, uneori ajungeam să cred chiar şase lucruri imposibile înainte de micul dejun."
îndrăznesc să spun că o înţeleg pe Alice. Dacă aş fi încercat să-mi imaginez calea pe care urma să o ia viaţa şi studiile mele - chiar şi după ce mi-am început studiile în filozofie sub coordonarea lui Gilbert Ryle - cu siguranţă că aş fi respins totul ca fiind improbabil, dacă nu chiar imposibil.
Cu greu mi-aş fi putut imagina, când am publicat prima dată articolul „Teologie şi falsificare", că în următoarea jumătate de secol voi publica aproape treizeci şi cinci de volume despre o mare varietate de subiecte filozofice. Deşi sunt cunoscut datorită scrierilor mele despre întrebarea privind existenţa lui Dumnezeu, acesta nu

a fost deloc singurul meu domeniu de interes. De-a lungul anilor, am scris despre diverse teme, începând de la filozofie lingvistică şi până la logică; de la filozofie morală, socială şi

politică, până la filozofia ştiinţei; de la parapsihologie şi educaţie, până la dezbaterea dintre voinţa liberă şi determinism, precum şi despre ideea vieţii de după moarte.
însă cu toate că devenisem ateu la vârsta de cincisprezece ani şi îmi dezvoltasem, de asemenea, şi alte diverse interese filozofice sau semi-filozofice în timp ce eram student la Kingswood, a fost nevoie de mulţi ani ca opiniile mele filozofice să se maturizeze şi să se consolideze. Iar când s-a petrecut acest lucru, ajunsesem la principiile călăuzitoare care aveau să-mi guverneze atât întreaga mea activitate de scriere şi argumentare, cât şi să-mi dicteze, în cele din urmă, o întorsătură dramatică: de la ateism la teism.

PRIMELE EXPLORĂRI... ŞI STÂNJENIRI

O parte din concepţiile mele filozofice prinseseră contur înainte de a intra la Şcoala Kingswood. Mă declarasem deja comunist când m-am înscris la şcoală şi am rămas un socialist fervent până la începutul anilor 1950, când am demisionat din Partidul Laburist, istorica mişcare de stânga a Marii Britanii.
Ceea ce m-a oprit să mă înscriu în Partidul Comunist, spre deosebire de alţi colegi de la Kingswood, a fost comportamentul Partidului Comunist Britanic după Pactul Germano-Soviet din 1939 (când încă eram adolescent). Ascultând de instrucţiunile de la Moscova, această organizaţie servilă şi perfidă a început să condamne războiul împotriva Germaniei Naţionaliste Socialiste (Naziste) susţinând că este „imperialist" şi de aceea nu ar trebui să îl preocupe pe poporul britanic. Aceste poziţii au continuat până în 1940, timp în care ţara era ameninţată să fie invadată. Totuşi, acest aşa-numit război imperialist a devenit brusc „un război progresist, în slujba oamenilor" (din perspectiva comuniştilor) atunci când forţele germane au invadat URSS-ul. în anii care au urmat, am devenit tot mai critic faţă de teoria şi practicile comunismului, cât şi

iată de teza acestuia că istoria este condusă de legi asemănătoare cu legile ştiinţelor fizice.
De-a lungul acestei perioade, la fel ca mulţi contemporani din Kingswood, am descoperit scrierile expozitive ale lui C.E.M. Joad. La acea vreme, Joad era filozoful cel mai bine cunoscut publicului britanic, datorită emisiunilor sale radiofonice despre subiecte filozofice şi datorită stilului său popular de a scrie (a fost autorul a şaptezeci şi cinci de cărţi în total). Parţial în urma lecturării lui Joad, am descoperit câteva cărţi dintre cele mai bine vândute, dar despre care am aflat ulterior, din nefericire, că nu erau demne de încredere, cărţi despre cercetarea psihică, subiect cunoscut acum mai mult sub denumirea de parapsihologie.
Presupun că mulţi dintre noi, pe măsură ce înaintăm în vârstă, privim înapoi la tinereţea noastră cu un amestec de nostalgie şi stânjenire. Sunt convins că aceste sentimente sunt destul de obişnuite. Totuşi, nu toţi dintre noi avem parte şi de nenorocul de a fi consemnat - şi mai mult, de a fi publicat - o parte din aceste stânjeniri. însă aceasta este situaţia mea.
Interesul meu pentru parapsihologie a condus la publicarea în anul 1953 a primei mele cărţi extrem de prost scrise. Redactasem şi ţinusem câteva prelegeri la radio în 1951, în care am atacat reprezentările populare greşite despre aşa-numitul fenomen parapsihologic. Aceste prelegeri au determinat o editură să-mi facă invitaţia de a scrie o carte despre subiectul în cauză, pe care, din-tr-o aroganţă tinerească nesăbuită, am intitulat-o *A New Approach to Psychical Research* (O nouă abordare privind cercetarea psihică).
Cartea trata atât aşa-zisele fapte, cât şi problemele filozofice ale parapsihologici. Sper să-mi fie iertate o parte din defectele stilistice din această lucrare, ele s-au datorat în mare parte faptului că editura a dorit să fie scrisă în stilul unui eseu frivol. Au existat, totuşi, şi greşeli mai substanţiale. în domeniul empiric, am acceptat lucrările experimentale ale lui S.G. Soal, matematician şi cercetător din Universitatea din Londra, lucrări care au fost discreditate ulterior. în domeniul filozofic, încă nu înţelesesem pe deplin semnificaţia pentru parapsihologie, a genului de argument schiţat de filozoful scoţian

David Hume în Capitolul X din prima lui *Cercetare.* Câteva decenii mai târziu, am redactat o carte de prelegeri, pe care o consider mai satisfăcătoare decât oricare altă lucrare anterioară disponibilă pe marginea acestui subiect, intitulată *Readings in the Philosophical Problems of Parapsychology* (Prelegeri despre problemele filozofice ale parapsihologici). în contribuţia mea editorială, am rezumat ceea ce am învăţat între timp despre soluţiile la aceste probleme.

EXPLORÂND DOMENII NOI DE INTERES

Alte două domenii noi de interese filozofice s-au născut din lucrările ştiinţifice populare pe care le-am citit în tinereţe. Primul era sugestia că biologia evoluţionistă poate oferi garanţia progresului. Această sugestie a fost oferită cu tărie în una din primele lucrări ale lui Julian Huxley din *Essays of a Biologist* (Eseuri ale unui biolog). A căutat să demonstreze acest lucru cu o disperare crescândă tot restul vieţii sale. în *Time, the Refreshing River* (Timpul, râul care aduce înviorarea) şi în *History îs on Our Side* (Istoria este de partea noastră), Joseph Needham a împletit această sugestie cu o filozofie marxistă asupra istoriei, o doctrină care afirma legile naturale ale progresului inexorabil al istoriei. Astfel, marxiştii credeau că există legi universale, cum ar fi inevitabilitatea luptei de clasă, care guvernau dezvoltarea societăţilor. Pe de-o parte, tocmai pentru a respinge aceaste scrieri, când mi s-a cerut la mijlocul anilor 1960 să contribui la seria de Noi Studii în Etică, am acceptat să produc un eseu de mărimea unei cărţi, *Evolutionary Ethics* (Etica evoluţionistă). (Acesta a fost în parte şi motivul pentru care am scris *Darwinian Evolution* (Evoluţia darwinistă), când mi s-a cerut să contribui la o serie despre mişcările şi ideile de la începutul anilor 1980. în cea de-a doua carte, am căutat să arăt că prestigiul lui Darwin a fost invocat pentru a susţine şi alte idei şi crezuri care nu au nicio întemeiere solidă - cum ar fi ideea că teoria lui Darwin este o garanţie a progresului omenirii.)
Al doilea interes filozofic trezit de lecturile mele din literatura ştiinţifică populară a fost încercarea de a trage concluzii neo-ber-

keleyane din descoperirile din fizica secolului douăzeci. Adepţii neo-berkelyanismului aparţin şcolii de filozofie numită idealism. Idealiştii cred că toată realitatea fizică este pur mentală, existând numai mintea şi ce conţine ea. Principalele surse în acest caz au fost cărţile lui Sir James Jeans şi Sir Arthur Eddington. însă Susan Stebbing, cu lucrarea sa *Philosophy and the Physicists* (Filozofia şi fizicienii), a fost cea care m-a învăţat cum să-mi croiesc o cale de ieşire din această junglă ciudată.
Ani mai târziu, în *An Introduction to Western Philosophy* (Introducere în filozofia occidentală), am încercat să arăt că un astfel de idealism este fatal pentru ştiinţă. Am citat pasaje din *Mind, Perception and Science* (Minte, percepţie şi ştiinţă), scrisă de un neurolog britanic distins, pe bună dreptate numit Lordul Brain (W. Russel Brain), care nota că neurologii sunt de obicei idealişti care cred că actul percepţiei unui obiect este pur şi simplu un eveniment în creierul unui subiect. Am citat, de asemenea, afirmaţia lui Bertrand Russell că „percepţia nu ne oferă o cunoaştere nemijlocită a unui obiect fizic". Dacă acest lucru este adevărat, spuneam, atunci percepţia nu există. Iar de vreme ce oamenii de ştiinţă procedează aşa şi trebuie să se sprijine pentru demonstrarea finală a descoperirilor lor pe observarea directă, această concluzie subminează în mod necesar descoperirile din care este derivată. Pe scurt, această concepţie înlătură bazele tuturor deducţiilor ştiinţifice. Argumentând împotriva acestei poziţii, am susţinut că, în percepţia conştientă normală, trebuie să am o experienţă senzorială adecvată (de exemplu, faptul că am auzit şi am văzut un ciocan care loveşte un cui); şi dacă se poate spune că am perceput un lucru adevărat, atunci acel lucru (ciocanul şi cuiul) trebuie să fi făcut parte din cauza faptului că eu am avut acea experienţă.

NOI TEZE ÎN FILOZOFIE

în timpul petrecut la Oxford (1946-1950), se afla în plină ascensiune o nouă modalitate de a face filozofie, numită uneori „revoluţia în filozofie". Când mă aflam la Oxford (doi ani ca student, un altul

în studii postuniversitare şi alte optsprezece luni ca preparator la Christ Church), m-am impregnat cu această „nouă filozofie", pe care mulţi din adversarii săi o descriau drept „lingvistică" sau „limbaj obişnuit". Personalităţile filozofice dominante de la Oxford din acea perioadă erau Gilbert Ryle şi John Austin. Ryle, aşa cum am scris, era coordonatorul tezei

mele de filozofie. Am putut să-1 întâlnesc mai des pe Austin când, după ce am ajuns la Christ Church, am devenit un participant regulat al celebrelor „dimineţi de sâmbătă" - dezbateri ce aveau loc în camerele lui de la Oxford sâmbăta dimineaţa, pentru a discuta despre progresul ştiinţei.
Filozofia de la Oxford din anii 1940 şi 1950 a oferit câteva idei valoroase, despre care susţin şi acum că sunt adevărate. Probabil, cea mai importantă şi mai larg răspândită idee a fost că trebuie să fim constant conştienţi şi atenţi în privinţa faptului că toată filozofia (în măsura în care filozofia este o cercetare conceptuală) trebuie să fie preocupată de folosirea corectă a cuvintelor. Nu putem avea acces la concepte decât prin intermediul studierii uzanţei lingvistice, adică prin folosirea acelor cuvinte prin care sunt exprimate aceste concepte. Această teză mi-a adus aminte de cercetătorii biblici pe care i-am menţionat mai devreme (exemplificaţi de tatăl meu), care studiază un anumit concept din Vechiul Testament prin colectarea şi examinarea, în cât mai multe contexte posibile, a tuturor utilizărilor disponibile ale cuvântului ebraic relevant.
Pe cât de impetuoase şi influente au fost acele zile pentru dezvoltarea propriei mele direcţii filozofice, această „nouă filozofie" nu era nici atât de nouă, nici atât de neapărat îngustă, cum părea câteodată. „Revoluţia" implica o focalizare pe gramatica conceptuală, o utilizare a conceptelor în limbajul obişnuit, un studiu care avea să ajute la eliminarea multor probleme aparente în filozofie. O astfel de problemă era dacă putem ajunge la cunoaştere prin familiarizarea cu lumea „externă" (lumea publică, din punct de vedere logic). Această problemă a fost formulată prima dată în secolul al şaptesprezecelea de către Descartes şi mai târziu acceptată fără rezerve de majoritatea celor mai importanţi succesori ai săi - Locke, Berkeley, Hume şi Kant, printre alţii. Această „nouă

filozofie", însă, respingea problema scepticismului cartezian, prin negarea punctului său de plecare: faptul că o persoană este un subiect imaterial care are numai o experienţă privată. Acest crez se afla în contradicţie cu presupunerea din limbajul nostru obişnuit că noi cunoaştem prin familiarizarea noastră atât cu lumea, cât şi cu ceilalţi oameni. Dar aşa cum am spus deja, această idee nu era complet nouă; Platon, care a scris *Theatetus* şi Aristotel, autorul lui *Nicomachean Ethics* (Etica nicomahică) s-ar fi simţit în largul lor la seminariile conduse de Ryle şi Austin.

PROGRESUL ÎN FILOZOFIE

înainte de a părăsi Oxfordul, am predat editurii materialele pentru colecţia intitulată *Logic and Language* (Logică şi limbaj), Seria I. Curând a urmat şi seria a doua. Ambele volume au fost editate cu o mică introducere semnată de mine, primul în 1951 şi al doilea, în 1953.
Astfel, curând după ce am primit postul de lector la Universitatea din Aberdeen, am descoperit că activam în Scoţia ca purtător de cuvânt nenumit, însă unanim acceptat, al „filozofiei lingvistice din Oxford". Când Clubul Scoţian de Filozofie, o organizaţie a tuturor celor care predau filozofie în Scoţia, a lansat o nouă revistă, *The Philosophical Quarterly* (Revista trimestrială de filozofie), unul din primele numere conţinea un atac la această şcoală din Oxford. Editorul m-a rugat să scriu o replică. Rezultatul, „Philosophy and Language" (Filozofie şi limbaj), a devenit mai târziu, într-o formă modificată, capitolul introductiv în cea de-a treia colecţie de lucrări intitulată *Essays in Conceptul Analysis* (Eseuri în analiza conceptuală). Un critic din tabăra engleză, Michael Dummett, descria mişcarea drept „un cult pentru limbajul obişnuit" şi pretindea în mod curios că „a fi membru" în această şcoală „se pare că depinde de nominalizarea din partea profesorului Flew".[1]
Cu siguranţă, unii din practicanţii noii filozofii, deşi erau foarte puţini, se ocupau cu cercetări triviale, esoterice şi fără sens. Am reacţionat faţă de o asemenea trivialitate şi zădărnicie

printr-un
53
L

Există Dumnezeu
eseu pe care l-am scris şi citit la Clubul Doctoranzilor, intitulat „Matter That Matters" (Materia care contează). Am argumentat că era atât posibil, cât şi de dorit să ne concentrăm asupra problemelor pe care şi persoanele neavizate şi neinstruite în filozofie să le poată percepe ca interesante şi importante, în loc să ne pierdem vremea şi să ne irosim eforturile luptându-ne cu fantome filozofice (şi am spus acest lucru fără să abandonez - de fapt, chiar profitând, din plin de cunoştinţele însuşite la Oxford). Am ajuns să înţeleg, aşa cum urma să scriu în *An Introduction to Western Philosophy* (Introducere în filozofia occidentală), că poate exista un progres în filozofie, în ciuda absenţei unui consens general. Lipsa unui consens în filozofie nu este o demonstraţie suficientă în sine că subiectul nu înregistrează un progres. încercarea de a arăta că nu există cunoaştere filozofică numai prin invocarea faptului că totdeauna va exista o persoană care nu va fi convinsă este o eroare comună, de care s-a făcut vinovat până şi un filozof distins ca Bertrand Russell. Am numit acest lucru diversiunea însă-totdeau-na-va-exista-cineva-care-nu-va-fi-de-acord. Apoi, există acuzaţia că în filozofie nu se poate demonstra niciodată că tu ai dreptate, iar cealaltă persoană greşeşte. însă piesa care lipseşte în acest argument este diferenţa între a aduce o dovadă şi a convinge o persoană. O persoană poate fi convinsă de un argument abominabil şi să rămână neconvinsă de un alt argument ce ar trebui acceptat.
Progresul în filozofie este diferit de progresul din ştiinţă, dar aceasta nu înseamnă că este imposibil. în filozofie, se pune în lumină natura esenţială a argumentului deductiv; se diferenţiază între întrebările despre validitatea sau invaliditatea argumentelor şi a întrebărilor despre adevărul sau falsitatea premiselor sau concluziilor lor; se indică utilizarea strictă a termenului *eroare;* iar apoi se identifică şi se elucidează astfel de erori cum ar fi diversiunea însă-totdeauna-va-exista-cineva-care-nu-va-fi-de-acord. în măsura în care aceste lucruri sunt îndeplinite cu un raţionament mai bun şi o eficienţă mai mare, se va vedea un progres - chiar şi atunci când consensul şi convingerea rămân vagi şi incomplete.
54
Unde ne conduc dovezile
ACORDÂND O MAI MARE ATENŢIE ATEISMULUI
Clubul Socratic al lui C.S. Lewis se afla în deplină activitate în perioada de înflorire a noii filozofii, iar principiul socratic pe care l-am văzut exemplificat acolo - de a urma dovezilor oriunde ne conduc - a devenit tot mai mult un principiu călăuzitor în dezvoltarea, rafinarea şi, uneori, schimbarea concepţiilor mele filozofice. Tot în întâlnirile Clubului Socratic, filozofii „lingvişti", care erau acuzaţi că trivializează o disciplină care fusese odinioară profundă, au început să exploreze ceea ce Kant a numit în mod notoriu cele trei întrebări majore ale filozofiei - Dumnezeu, libertatea şi nemurirea. Contribuţia mea la aceste discuţii din forumul amintit a fost o lucrare intitulată „Teologie şi falsificare".
Aşa cum am menţionat, motivele pentru care am îmbrăţişat ateismul la vârsta de cincisprezece ani au fost în mod limpede inadecvate. Acestea se bazau pe ce am descris mai târziu drept „încăpăţânări juvenile": (1) problema răului a fost o dovadă decisivă împotriva existenţei unui Dumnezeu bun şi atotputernic; şi (2) „apărarea voinţei libere" nu îl degrevau pe Dumnezeu de responsabilitatea pentru toate relele prezente în creaţie. însă după anii de şcoală am alocat o mai mare atenţie motivelor pro sau contra concluziilor ateiste. Punctul de plecare în această investigaţie a fost „Teologie şi falsificare".
Lucrarea „Teologie şi falsificare" a fost prezentată prima dată în vara anului 1950 la Clubul Socratic din Oxford şi apoi a fost publicată în luna octombrie într-o revistă studenţească efemeră, numită *University* (Universitatea). Prima reeditare a avut loc în 1955, în *New Essays in Philosophical Theology* (Eseuri noi în teologia filozofică), o colecţie editată de mine în colaborare cu Alasdair Maclntyre. *Eseurile noi* era o colecţie substanţială de contribuţii în filozofia religiei din perspectiva noii filozofii. Suplimentul revistei *Times Li-terary Supplement* din acea vreme a descris-o ca „având o anumită prospeţime virginală".
Obiectivul meu principal din „Teologie şi falsificare" a fost să clarific natura afirmaţiilor susţinute de credincioşii religioşi. Am
55

pus întrebarea: Numeroasele calificative care înconjoară afirmaţiile teologice nu rezultă oare în moartea lor prin o mie de calificative? Dacă faci o anumită afirmaţie, aceasta are sens numai dacă exclude anumite lucruri. De pildă, afirmaţia că pământul este un glob exclude posibilitatea de a fi plat. Deşi pare că este plat, această contradicţie aparentă poate fi explicată de dimensiunile mari ale pământului, perspectiva din care îl privim şi aşa mai departe. Aşadar, odată ce ai adăugat calificativele adecvate, afirmaţia se poate împăca satisfăcător cu fenomenele care par să o contrazică. Dar dacă fenomenele contradictorii şi calificativele asociate se tot înmulţesc, atunci afirmaţia în sine devine suspectă.

Dacă spunem că Dumnezeu ne iubeşte, atunci trebuie să întrebăm ce fenomene exclud această afirmaţie. Evident, existenţa răului şi a suferinţei apar ca probleme pentru o astfel de afirmaţie. Teiştii ne spun că, având calificativele adecvate, aceste fenomene se pot concilia cu existenţa şi dragostea lui Dumnezeu. însă atunci se naşte întrebarea de ce nu am concluziona pur şi simplu că Dumnezeu nu ne iubeşte. Teiştii, se pare, nu permit ca niciun fenomen să fie luat în considerare împotriva afirmaţiei că Dumnezeu ne iubeşte. Aceasta ar însemna că nimic altceva nu contează nici în favoarea afirmaţiei. Devine efectiv o afirmaţie goală. Am concluzionat că „o ipoteză dificilă, nesăbuită poate fi astfel omorâtă treptat de moartea prin o mie de calificative".

Deşi intenţia mea în a ridica aceste întrebări pare evidentă, am întâlnit repetat critici că îmi expuneam concepţiile mele despre sensul - sau mai degrabă *lipsa de sens* - a întregului limbaj religios. La fel de prevalente au fost şi afirmaţiile că apelam explicit (sau cel puţin luam de bun) şi mă bazam pe principiul celebru al verificabilităţii vechiului Cerc de la Viena al pozitivismului logic - şi anume, că au sens numai propoziţiile care pot fi verificate utilizând metodele ştiinţifice.

însă, în realitate, nu am susţinut niciodată o teză comprehensivă despre sensul *sau* lipsa sensului întregului limbaj religios. Scopul meu principal din „Teologie şi falsificare" a fost să condimentez un dialog anost între pozitivismul logic şi religia creştină şi să

stabilesc o discuţie între credinţă şi necredinţă, pe baza unor linii diferite şi mult mai rodnice. Nu am oferit nicio doctrină comprehensivă despre toate crezurile religioase sau întregul limbaj religios. Nu am spus că toate afirmaţiile despre crezurile religioase nu aveau sens. Pur şi simplu, i-am provocat pe credincioşii religioşi să explice modul în care trebuie înţelese afirmaţiile lor, mai ales în lumina unor informaţii contradictorii.

LECŢII DIN DEZACORDURI

Lucrarea a declanşat numeroase reacţii, unele dintre ele apărând decenii mai târziu, iar multe dintre ele m-au ajutat să-mi cizelez - şi, câteodată, să-mi corectez - concepţiile. Probabil că reacţia cea mai radicală a fost cea dintâi, din partea lui R.M. Hare, care mai târziu urma să deţină catedra White de filozofie morală la Oxford. Hare a sugerat că rostirile religioase trebuie interpretate nu ca nişte afirmaţii, ci ca expresii ale ceea ce el numea „blik" - ceva de genul unei abordări generale sau a unei atitudini generale. Un blik, aşa cum îl descria el, este pur şi simplu o interpretare a experienţei noastre care nu poate fi verificată, nici falsificată. Din câte ştiu, Hare nu şi-a elaborat această idee mai departe în scris, dar nu a fost una care să-i mulţumească pe credincioşii religioşi, de vreme ce nega orice bază raţională a credinţei.

în discuţia iniţială, Basil Mitchell, care 1-a succedat pe C.S. Lewis în calitate de preşedinte al Clubului Socratic, spunea că era ceva straniu în felul în care am prezentat cazul teologilor. Rostirile teologice trebuie să fie afirmaţii, iar ca să fie afirmaţii trebuie să existe ceva care să contracareze adevărul lor. Acesta a subliniat că teologii nu neagă acest lucru şi, de fapt, problema teologică a răului s-a născut tocmai din pricina existenţei suferinţei care pare să contracareze adevărul că Dumnezeu iubeşte omenirea. Răspunsul lor a fost apărarea bazată pe

voinţa liberă. însă Mitchell a admis că deseori credincioşii se află în pericolul de a-şi transforma afirmaţiile în formule care sunt golite de sens.
în lucrarea lui Mitchell, *Faith and Logic* (Credinţa şi logica), I.M.
57

Există Dumnezeu
Crombie, un filozof cunoscut pentru opera sa despre Platon, a prezentat o abordare mult mai profundă a subiectului. Teiştii cred într-un mister dincolo de experienţă, spunea Crombie, însă pretindea că detectează urmele acestui mister în experienţă. Mai mult, teiştii acceptă că, pentru a-şi exprima crezul, sunt obligaţi să utilizeze un limbaj guvernat de legi paradoxale.[2]
Crombie observa că afirmaţiile teologice pot fi înţelese numai dacă se recunosc trei propoziţii: teiştii cred că Dumnezeu este o Fiinţă transcendentă şi afirmaţiile despre Dumnezeu se aplică lui Dumnezeu si nu lumii; teiştii cred că Dumnezeu este transcendent şi de aceea Se află dincolo de capacitatea noastră comprehensivă; de vreme ce Dumnezeu este un mister, iar pentru a capta atenţia noi trebuie să vorbim inteligibil, putem vorbi despre Dumnezeu numai în imagini. Afirmaţiile teologice sunt imagini omeneşti ale adevărurilor divine, care pot fi exprimate ca parabole.[3]
Cercul celor care au reacţionat faţă de „Teologie şi falsificare" i-a inclus pe Raeburne Heimbeck şi teologul anglican Eric Mascall. în *Theology and Meaning* (Teologie şi sens), Heimbeck, profesor emerit de filozofie şi studii religioase la Universitatea Centrală din Washington, a acuzat lucrarea „Teologie şi falsificare" că se face vinovată de trei greşeli importante. In primul rând, articolul a presupus că sensul oricărei propoziţii este acelaşi lucru cu implicaţiile empirice pe care le afirmă. în al doilea rând, a sugerat în mod greşit că, ceea ce „contează ca argument împotrivă" este totuna cu „a fi incompatibil cu" acel crez. în sfârşit, a presupus că afirmaţiile despre Dumnezeu care exprimă dragostea sau existenţa lui Dumnezeu sunt în principiu imposibil de falsificat. Eroarea fundamentală, în concepţia sa, era identificrea temeiurilor pentru a crede o afirmaţie că este adevărată sau falsă cu condiţiile care o fac adevărată sau falsă.[4] Mascall i-a copiat pe adepţii lui Wittgenstein, arătând că putem descoperi dacă o afirmaţie are sens, numai dacă putem constata că oamenii o pot înţelege în contextul lingvistic şi în comunitatea în care este folosită.[5]
Am citat pe larg aceste răspunsuri pe de-o parte pentru a ilustra rolul pe care lucrarea „Teologie şi falsificare" 1-a avut în trezirea
58
Unde ne conduc dovezile
unor noi ecouri în gândire, care au ajutat la învolburarea discursului teologic stagnant. Această discuţie continuă şi în ziua de azi. De fapt, numărul din primăvara anului 2005 al revistei *Richmond Journal of Philosophy* a prezentat un nou articol care discuta meritele argumentelor mele din 1950.
Menţionez de asemenea răspunsurile la „Teologie şi falsificare", deoarece dezbaterea stârnită a avut un efect asupra mea şi asupra concepţiilor mele filozofice. Cum s-ar fi putut altfel, dacă am rămas consecvent intenţiei mele de a urma dovezile oriunde ar conduce? De fapt, în ediţia jubileului de argint a acestei lucrări, am acceptat validitatea a două acuzaţii făcute de critici. Basil Mitchell m-a criticat pentru excentricitatea comportamentului meu faţă de demonstraţia teologilor. Mitchell a demonstrat că teologii nu neagă faptul că problema suferinţei contrazice afirmaţia că Dumnezeu iubeşte omenirea şi tocmai acest fapt generează problema teologică a răului. Consider că are dreptate. Am recunoscut, de asemenea, forţa criticii lui Heimbeck şi am spus că am greşit când am şters distincţia dintre „contează ca argument împotrivă" şi „este incompatibil cu". Argumentul meu principal era relevant numai pentru cel din urmă.
DUMNEZEU SI FILOZOFIA
r

La unsprezece ani după New Essays (Noi eseuri), am publicat *God and Philosophy* (Dumnezeu şi filozofia). Aceasta era o încercare de a prezenta şi examina pledoaria pentru teismul creştin. Nu putusem găsi nicio altă prezentare anterioară a acestei pledoarii care să fie acceptată de credincioşii contemporani ca fiind adecvată sau ca punct de reper. Am încercat să cer sugestii din partea prietenilor şi colegilor mei creştini, dar am descoperit că listele oferite de aceştia nu prea aveau multe titluri în comun. Prin urmare, am elaborat din câteva surse pledoaria cea mai puternică posibilă, îndemnân-du-i pe cei care erau nemulţumiţi să-şi unească forţele şi să producă o lucrare pe care şi prietenii lor credincioşi să o considere mai mulţumitoare.

God and Philosophy (Dumnezeu şi filozofia) a fost publicată pentru prima oară în 1966. Cartea a fost reeditată în 1984, cu titlul *God: A Criticai Enquiry* (Dumnezeu: o cercetare critică). O ediţie finală, cu prefaţă din partea editurii şi cu o introducere nouă şi extrem de nesatisfăcătoare din partea mea, a fost lansată de editura Prome-theus în 2005.

în *God and Philosophy* (Dumnezeu şi filozofia) am expus un argument sistematic pentru ateism. De la bun început am susţinut că punctul de pornire trebuie să fie problema consecvenţei, aplicabilităţii şi legitimităţii însuşi conceptului de Dumnezeu. în capitolele următoare, am abordat atât argumentele teologiei naturale, cât şi afirmaţiile revelaţiei divine, în timp ce am analizat noţiunile de explicaţie, ordine şi scop. Apelând la David Hume şi alţi gânditori cu aceleaşi concepţii, am argumentat că argumentul proiectului, cel cosmologic şi cel moral privind existenţa lui Dumnezeu sunt deopotrivă invalide. Am încercat, de asemenea, să arăt că era imposibil să tragi concluzia dintr-o anumită experienţă religioasă că aceasta are ca obiect o fiinţă divină transcendentă.

însă contribuţia cea mai importantă a acestui volum a fost capitolul „începând cu începutul". Am remarcat trei probleme care trebuie soluţionate în ce priveşte conceptul de Dumnezeu:

Cum trebuie identificat Dumnezeu?

Cum termenii pozitivi, ca opuşi celor negativi, de genul *imaterial,* pot fi aplicaţi lui Dumnezeu?

Cum poate fi explicată inconsecvenţa caracteristicilor definite ale lui Dumnezeu cu fapte de necontestat (de exemplu, cum răul din univers se poate împăca cu existenţa unui Dumnezeu omnipotent)?

A doua şi a treia întrebare au fost apărate de teişti cu teoria analogiei, când se discută despre atributele lui Dumnezeu, şi cu apărarea bazată pe voinţa liberă, când se abordează problema răului, însă prima întrebare era cea care nu fusese niciodată scoasă suficient în evidenţă.

Identificarea şi individualizarea sunt chestiuni ce ţin de a alege un subiect de discurs care să fie acceptat, recunoscut şi constant. Dar nu era nicidecum clar cum o astfel de substanţă singulară, ca Dumnezeul religiei mozaice, putea fi identificată ca separabilă şi separată de întregul univers „creat". Şi ce sens, dacă exista unul, putea fi acordat insistenţei că această Fiinţă este una şi aceeaşi, şi totuşi activă atât în sfera timpului, cât şi - încă şi mai surprinzător - cumva „în afara" timpului? Până când nu avem un concept mai veritabil, coerent şi aplicabil, nu se poate pune corect întrebarea dacă există o astfel de fiinţă. Cu alte cuvinte, nu putem începe să discutăm motivele pentru a crede că există un anumit gen de Dumnezeu, până când nu stabilim cum identificăm Dumnezeul pe care dorim să-L discutăm. Cu atât mai puţin putem înţelege cum acelaşi individ poate fi reidentificat odată cu trecerea timpului. Astfel, de pildă, cum poate „o persoană fără trup (adică un duh) care este prezentă pretutindeni" să fie identificată şi reidentificată - şi prin urmare să se califice drept un subiect care poate fi descris în mai multe moduri? Teiştii au răspuns la acest raţionament în mai multe moduri. Cel mai notabil dintre toţi a fost Richard Swinburne (succesorul meu la Universitatea din Keele şi ulterior profesor la catedra Nolloth de filozofie a religiei creştine la Oxford), cu cartea sa *The Coherence of Theism* (Coerenţa teismului). Acesta argumenta faptul că, dacă singurele Y-uri pe care le-am văzut vreodată sunt X, nu înseamnă că nu este coerent să presupui că există Y-uri care nu sunt X. Spunea că nimeni nu poate demonstra acest lucru, numai pentru că acele cutare-şi-cutare lucruri cu care se întâmplă să fie familiar sunt aşa si asa si în consecinţă, aceste însuşiri trebuie să fie caracteristicile esenţiale ale tuturor lucrurilor clasificate drept cutare-şi-cutare. în ce priveşte identitatea, Swinburne

argumenta că identitatea unei persoane este ceva ce ţine de realitatea ultimă şi nu poate fi analizată în termenii continuităţii trupului, memoriei sau caracterului. J.L. Mackie, un filozof ateu, a acceptat definiţia lui Swinburne că Dumnezeu este un duh prezent pretutindeni, omnipotent şi omniscient şi a afirmat că „nu există nicio problemă" când vine vorba de identificare şi individualizare.[6]

Un expert în istoria filozofiei, Frederick Copleston, a recunoscut forţa problemei ridicate de mine în ce priveşte coerenţa conceptului Dumnezeu şi a răspuns cu o altfel de abordare. „Nu consider", spunea el, „că se justifică să cerem minţii omeneşti să fie în stare să îl descrie pe Dumnezeu aşa cum ai prezenta un fluture într-o vitrină." în opinia lui:

Dumnezeu devine o realitate pentru mintea omenească în mişcarea personală a transcendenţei. în această mişcare, Dumnezeu apare ca scopul nevăzut al mişcării. Iar cum Transcendentul nu poate fi înţeles în sine şi depăşeşte, ca să spunem aşa, pânza noastră conceptuală, în mod inevitabil îşi face apariţia îndoiala, însă, în interiorul mişcării transcendenţei, îndoiala este imediat contrabalansată de afirmaţia implicată în însăşi mişcarea sa. în interiorul contextului acestei mişcări personale a spiritului omenesc, Dumnezeu devine o realitate pentru om.[7]

Ce părere am acum despre argumentele expuse în *God and Philosophy* (Dumnezeu şi filozofia)? într-o scrisoare către *Filozofia acum,* am remarcat că în prezent consider *God and Philosophy* (Dumnezeu şi filozofia) o fosilă istorică (însă, firește, nu poţi urmări dovezile unde te conduc, fără să acorzi celorlalţi şansa de a-ti arăta perspective noi, pe care nu le-ai luat pe deplin în considerare). Iar concepţiile mele curente pe marginea temelor tratate acolo sunt prezentate în Partea a Ii-a a acestei cărţi, „Descoperirea mea privind divinitatea".

PREZUMŢIA ATEISMULUI

La un deceniu după *God and Philosophy* (Dumnezeu şi filozofia), am scris *The Presumption of Atheism* (Prezumţia ateismului), publicată în Statele Unite sub titlul *God, Freedom and Immortality* (Dumnezeu, libertatea şi nemurirea). în această carte, am argumentat

că discuţia despre existenţa lui Dumnezeu ar trebui să înceapă cu prezumţia ateismului, iar obligaţia de a dovedi contrariul trebuie să le revină teistilor. Am subliniat că această abordare nouă asază într-o perspectivă complet inovatoare întreaga problemă privind existenţa lui Dumnezeu. Ajută la îndepărtarea problemelor conceptuale ale teismului, care altfel ar putea să scape atenţiei noastre şi îi forţează pe teişti să pornească de la un început absolut. Utilizarea cuvântului *Dumnezeu* de către teişti trebuie să primească un sens care să facă teoretic posibilă descrierea unei fiinţe reale. în consecinţă, am susţinut, cu această perspectivă nouă, că întregul efort al teistilor pare şi mai şubred ca până acum.

Prezumţia ateismului se poate justifica pe necesitatea imposibil de evitat de a oferi temeiuri. Ca să crezi că există Dumnezeu, trebuie să ai motive întemeiate. Dar dacă nu pot fi oferite astfel de motive, atunci nu există temeiuri suficiente pentru a crede în Dumnezeu, iar singura poziţie rezonabilă este să fii un ateu negativ sau un agnostic (prin ateu negativ mă refeream la „a-teu", paralel cu alte cuvinte cum ar fi *a-tipic, a-moral).*

Trebuie să subliniez aici ce nu era această „prezumţie". Nu era o presupunere scandalos de plină de prejudecăţi a concluziei ce trebuia demonstrată. Mai degrabă, era un principiu procedural care alegea tabăra care trebuie să-şi asume sarcina de a realiza demonstraţia, ceva asemănător cu prezumţia de nevinovăţie care stă la baza dreptului englez.

Am afirmat că în oricare apologetică sistematică, exponentul ipotezei lui Dumnezeu trebuie să înceapă, aşa cum ar începe exponentul oricărei ipoteze existenţiale, prin explicarea mai întâi a conceptului de Dumnezeu care urmează să fie folosit în abordarea respectivă şi prin indicarea modului în care obiectul corespunzător urmează să fie identificat. Numai după ce au fost îndeplinite aceste două sarcini preliminare esenţiale într-o manieră satisfăcătoare, se

poate începe etapa aducerii dovezilor intenţionate pentru a arăta că acest concept este valid. Acest argument a generat răspunsuri multe şi variate. Scriind ca agnostic, filozoful englez Anthony Kenny, susţinea că există o

prezumţie pentru agnosticism, însă nu şi pentru ateismul pozitiv sau negativ. El sugera că e nevoie de un efort mai mare pentru a arăta că se cunoaşte ceva decât că nu se cunoaşte (aceasta include chiar şi afirmaţia că nu este coerent conceptul lui Dumnezeu). însă, spunea el, aceasta nu-i scapă pe agnostici basma curată; un candidat la un examen ar putea fi în stare să justifice de ce nu cunoaşte răspunsul la una dintre întrebări, dar aceasta nu înseamnă că acea persoană va trece examenul.[8]

Kai Nielsen, un fost coleg de-al meu şi tovarăş ateu, cita un critic care susţinea că poziţia superioară din punct de vedere moral este să rămâi complet neangajat până când sunt oferite motive adecvate. Nielsen a afirmat în continuare că ar trebui să arăt că credincioşii şi scepticii au un concept comun de raţionalitate, împreună cu criteriile cerute pentru a evalua meritele afirmaţiilor lor diferite. El a mai adăugat că există „un mare semn de întrebare înainte de prezumţia [mea] de ateism",[9] dacă nu pot oferi un concept universal acceptat de raţionalitate.

De departe, cea mai puternică provocare a argumentului meu a provenit din America. Logicianul modal Alvin Plantinga a introdus ideea că teismul este un crez de bază adecvat. El afirma că crezul în Dumnezeu este similar cu crezul în alte adevăruri de bază, cum ar fi crezul în alte minţi sau percepţie (faptul de a vedea un copac) sau memorie (crezul în trecut). în toate aceste cazuri, ai încredere în facultăţile tale cognitive, deşi nu poţi demonstra adevărul crezului aflat în discuţie. în mod similar, oamenii consideră anumite propoziţii (de exemplu, existenţa lumii) ca fiind fundamentale, iar altele ca derivând din aceste propoziţii fundamentale. Credincioşii, susţine Plantinga, consideră existenţa lui Dumnezeu drept o propoziţie fundamentală.

Filozoful tomist Ralph Mclnerny a argumentat că este natural ca fiinţele omeneşti să creadă în Dumnezeu, datorită caracterului ordonat, sistematizat şi guvernat de legi al evenimentelor naturale. Astfel, spunea el, ideea de Dumnezeu este aproape înăscută, ceea ce pare a fi un argument la prima vedere împotriva ateismului. Astfel, în timp ce Plantinga a argumentat că teiştii nu sunt obligaţi

să demonstreze adevărul susţinut de ei, Mclnerny a mers un pas mai departe, pretinzând că demonstraţia trebuie făcută de atei!

Ar trebui să sublimez aici că, spre deosebire de celelalte argumente anti-teologice ale mele, argumentul pentru prezumţia ateismului poate fi acceptat cu consecvenţă de teişti. Dacă oferă motive adecvate pentru credinţa în Dumnezeu, teiştii nu comit niciun păcat filozofic având această credinţă! Prezumţia ateismului este, cel mult, un punct de plecare metodologic, iar nu o concluzie ontologică.

SCHIMBĂRI DE POZIŢIE

Ca filozof de profesie, mi-am schimbat de mai multe ori poziţia cu privire la anumite subiecte disputate. Lucrul acesta nu ar trebui să surprindă pe nimeni, dată fiind convingerea mea cu privire la posibilitatea progresului în filozofie şi principiul urmăririi argumentului oriunde m-ar putea conduce.

în timp ce predam la Universitatea din Keele în 1961, am scris o carte despre lucrarea lui Hume *Inquiry Concerning Human Under-standing* (Cercetare asupra intelectului omenesc), intitulată *Hume's Philosophy of Belief* (Filozofia credinţei lui Hume). Până atunci, *Cercetarea* lui Hume (numită prima *Cercetare,* pentru a o deosebi de ulterioara *Inquiry Concerning the Principie ofMorals,* Cercetare asupra principiilor moralei) a fost de obicei tratată, la polul opus faţă de ce credea

însuşi autorul său, drept un amestec de eseuri explicative ulterioare. Astăzi este considerată opera sa cea mai importantă. în ce priveşte cartea mea despre Hume, Gilbert Ryle spunea: „Am o părere foarte bună despre această carte. Are ţinută academică şi înflăcărare. E aproape un punct de reper." Iar John Passmore afirma: „Oricare altă discuţie ulterioară despre secularismul lui Hume trebuie să înceapă cu Flew."
în ciuda acestor aprecieri, de mult mi-am dorit să aduc corecturi majore la cartea mea, *Hume's Philosophy of Belief* (Filozofia credinţei lui Hume). O anumită chestiune necesită corecturi extensive. Cele trei capitole „The Idea of Necessary Connection" (Ideea conexiu-

nii necesare), „Liberty and Necessity" (Libertate şi necesitate) şi „Miracles and Methodology" (Minuni şi metodologie), toate trebuie rescrise în lumina noilor mele descoperiri cu privire la faptul că Hume era complet greşit când susţinea că nu avem nicio experienţă, în consecinţă nici idei veritabile, cu privire la ceea ce face ca lucrurile să se întâmple sau ce împiedică petrecerea lor, cu privire la necesitatea fizică sau imposibilitatea fizică. în consecinţă, generaţii de adepţi ai lui Hume au fost convinşi eronat să ofere analize ale cauzalităţii şi ale legilor naturale, care au fost mult prea slabe, fiindcă nu aveau niciun temei pentru acceptarea existenţei atât a cauzei şi efectului, cât şi a legilor naturale. între timp, în „Of Liberty and Necessity" (Despre libertate şi necesitate) şi „Of Miracles" (Despre minuni), însuşi Hume tânjea (chiar şi atunci când nu le utiliza) după noţiuni ale cauzelor care produceau efecte ce erau mai puternice decât era pregătit ca să admită ca fiind legitime. Hume a negat cauzalitatea în prima *Cercetare* şi a susţinut că tot ce conţine lumea externă este format din coincidenţe constante; adică, evenimentele de acest gen sunt urmate de obicei de evenimente de acel gen. Noi observăm aceste coincidenţe constante şi ne formăm obiceiuri puternice prin asocierea ideilor de acest fel cu ideile de acel fel. Vedem că apa fierbe când este încălzită şi le asociem pe cele două. Dar când ne gândim la conexiuni adevărate în lumea externă, noi proiectăm în mod eronat asocierile noastre psihologice interne. Scepticismul lui Hume privind cauza şi efectul, cât şi agnosticismul lui cu privire la lumea externă sunt fireşte aruncate peste bord în momentul în care îşi încheie studiul. De fapt, Hume şi-a aruncat peste bord tot scepticismul cel mai radical, chiar înainte de a-şi încheia studiul. De pildă, în celebrul capitol „Of Miracles" (Despre miracole) din prima *Cercetare* nu există nicio urmă a tezei conform căreia conexiunile cauzale si necesităţile cauzale nu sunt nimic altceva decât proiecţii false asupra naturii. Din nou, în *Istoria Angliei,* Hume nu a făcut nicio aluzie la scepticismul său privind lumea externă sau cauzalitatea. în acest mod, Hume ne poate aminti de acei contemporani ai noştri care, în baza unor motive sociologice şi psihologice, neagă posibilitatea

cunoaşterii obiective. Apoi, ei exceptează din aceste coroziuni ale subiectivităţii universale propriile lor tirade politice, propria lor muncă de cercetare mai mare sau mai mică şi, mai presus de toate, propria lor revelaţie primară privind faptul că nu poate exista cunoaştere obiectivă.
Cealaltă chestiune în care mi-am schimbat poziţia a fost voinţa liberă, libertatea fiinţei omeneşti. Această problemă este importantă, deoarece întrebarea dacă suntem liberi se află la temelia celor mai multe religii majore. în primele mele scrieri anti-teologice, am atras atenţia asupra absurdităţii răului într-un univers creat de o Fiinţă omnipotentă şi atotiubitoare. Răspunsul teiştilor la această aparentă absurditate a fost afirmaţia că Dumnezeu le oferă oamenilor voinţa liberă, astfel că toate relele, sau cele mai mari şi mai revoltătoare rele sunt datorate, direct sau în ultimă instanţă, utilizării greşite a acestui dar periculos, însă rezultatul final va fi realizarea unui bine mai mare care altfel nu ar fi fost posibil. Eu am fost de fapt

primul care am etichetat acest argument ca „apărarea bazată pe voinţa liberă".
Dar indiferent dacă a fost exprimată ca o dezbatere între voinţa liberă şi predestinare sau, în contextul secular, între voinţa liberă şi determinism, întrebarea dacă avem sau nu voinţă liberă are o importanţă fundamentală. Am răspuns încercând să împac ambele tabere, introducând o poziţie cunoscută sub numele de com-patibilism. Adeptul incompatibilismului spune că determinismul desăvârşit este incompatibil cu voinţa liberă. Adeptul compatibilismului, pe de altă parte, susţine: nu numai că poţi fi consecvent când afirmi atât că o persoană va face o alegere liberă şi că sensul acelei alegeri viitoare este dinainte cunoscut unei alte părţi viitoare, dar şi când afirmi că alegerile libere pot fi atât „libere", cât şi „alegeri", chiar dacă fizic au fost cauzate în sensul în care au fost făcute, şi chiar dacă realizarea lor în acest sens a fost determinată de o anumită lege sau de legile naturale.
Deşi încă susţineam că oamenii fac alegeri libere, în ultimii ani am ajuns să înţeleg că nu poţi crede deopotrivă că aceste alegeri libere sunt cauzate fizic. Cu alte cuvinte, compatibilismul nu

funcţionează. O lege a naturii nu este o afirmaţie a unui fapt brut, '■ că un anumit eveniment va însoţi, aşa cum se întâmplă, un alt tip de eveniment. Ci este, mai degrabă, o afirmaţie că ocurenţa unui eveniment necesită fizic ocurenţa celuilalt tip de eveniment, în aşa fel încât este imposibil fizic ca acesta să nu aibă loc. în mod evident, lucrurile nu stau aşa în ce priveşte voinţa liberă.
De asemenea, trebuie să diferenţiem între două sensuri radical diferite ale cuvântului *cauză,* cu diferenţele corespunzătoare între sensurile *determinismului.* Cauzele acţiunilor omeneşti sunt în mod fundamental, şi extrem de relevant, diferite de cauzele tuturor celorlalte evenimente care nu sunt acţiuni omeneşti. Dată fiind cauza unei explozii, de exemplu, devine imposibil pentru oricare putere din univers să împiedice acea explozie. Dar dacă îţi ofer suficiente motive pentru a sărbători, nu înseamnă în mod necesar că vei spune: „Uraaa!" Din aceasta reiese că nu toate mişcările organismelor omeneşti pot fi complet determinate de cauze fizice pe care le necesită.
Cele două sensuri ale *cauzei* pot fi diferenţiate dacă folosim terminologia lui Hume privind cauzele morale şi fizice. Când discutăm despre un eveniment în care omul nu este deloc implicat - o eclipsă de soare, de pildă - atunci utilizăm cuvântul *cauză* într-un sens care implică atât necesitatea fizică, cât şi imposibilitatea fizică: ce s-a întâmplat era necesar din punct de vedere fizic şi orice altceva era, în aceste circumstanţe, imposibil din punct de vedere fizic.
Totuşi, situaţia este complet diferită în ce priveşte celălalt sens al *cauzei,* sensul în care vorbim despre cauze (sau motive sau temeiuri) ale acţiunilor omeneşti. Să presupunem, ca să folosim exemplul de mai sus, că îţi dau o veste. Dacă alegi să răspunzi prin a sărbători, ai putea spune că acţiunea mea a fost cauza sărbătoririi tale. însă eu nu am cauzat cu adevărat sărbătorirea respectivă; nu era ceva necesar şi inevitabil. Ai fi putut alege să nu sărbătoreşti, pentru că ne aflam, de pildă, într-o bibliotecă. Cu alte cuvinte, vestea mea ar fi putut rezulta în faptul că ai strigat: „Uraaa!" Dar eu nu am cauzat în mod inevitabil ca să strigi: „Uraaa!" Ai fi putut spune în schimb: „Bravo!" Ca să parafrazez o afirmaţie celebră a

matematicianului şi filozofului Gottfried Leibniz, cauzele din a doua categorie de motivare *înclină,* dar nu *obligă.*
De vreme ce Hume a negat legitimitatea conceptului de necesitate fizică, el însuşi nu a mai putut face această diferenţiere în modul în care a fost realizată aici. Cu toate acestea, alegerea denumirilor indică o diferenţă fundamentală între ştiinţele naturale, pe de o parte, şi cele

sociale şi psihologice, pe de alta.
Date fiind aceste două sensuri fundamental diferite ale cuvântului *cauză,* devine evident că, atâta vreme cât discutăm comportamentul fiinţelor omeneşti, cel puţin, avem nevoie să deosebim între două sensuri corespunzător diferite ale *determinismului:* determinarea prin cauzele *fizice* şi determinarea prin cauzele *morale.* Cu siguranţă, dacă un comportament (ceea ce adepţii behavioris-mului numesc comportament) este complet determinat de cauzele fizice, atunci agentul comportamental nu a ales să se comporte în acel mod. Şi nici nu ar fi putut să împiedice ocurenţa acestuia, în momentul în care s-a petrecut acel comportament. Dar determinarea prin cauzele morale este o altă chestiune. Pentru a explica o conduită apelând la motivele - adică la cauzele morale - pentru care s-a comportat aşa cum a făcut-o înseamnă să presupui că ar fi putut acţiona şi într-o manieră diferită. Dorinţele şi nevoile nu sunt cu siguranţă nişte concluzii irezistibile în sine. Majoritatea dintre noi suntem suficient de disciplinaţi pentru a ne abţine să facem lucrurile pe care am dori foarte mult să le facem.
în mod cert, când nu reuşesc să facă aceste diferenţieri fundamentale şi cruciale, mulţi oameni ajung să concluzioneze în mod eronat că toate explicaţiile conduitei în termenii oricărui tip de cauze, fizice sau morale, sprijină doctrina necesităţii *fizice* universale, care scuză orice comportament. Aceasta ar însemna că ar fi fost imposibil pentru oricine să se comporte în vreun alt mod decât modul în care s-a comportat.
Pentru a evita asemenea erori, este necesară o analiză logică (de genul celei pe care am realizat-o în *Social Life and Moral Judgement* (Viaţă socială şi judecată morală)) a următoarelor trei noţiuni strâns legate între ele: a fi un agent, a avea posibilitatea de a alege şi a fi
Există Dumnezeu
capabil de a face altceva decât ceea ce facem de fapt. Când facem o diferenţiere fundamentală între *mişcări* şi *impulsuri,* putem explica şi conceptul fundamental al acţiunii. O mişcare este o acţiune care poate fi iniţiată sau anulată de voinţă; un impuls este o mişcare care nu poate fi controlată. Puterea mişcării este un atribut specific oamenilor, în timp ce entităţile incapabile de conştiinţă sau intenţie se pot manifesta numai prin impulsuri. Agenţii sunt creaturile care, tocmai pentru că sunt agenţi, pot şi trebuie cu necesitate să facă alegeri: alegeri între tipuri alternative de acţiuni sau inacţiuni, care le stau din când în când la dispoziţie, ca indivizi - alegeri reale între posibilităţi alternative reale. Agenţii, tocmai datorită calităţii lor de agenţi, pot şi trebuie să aleagă inevitabil - nu pot sub nicio formă să evite alegerile - una din două sau, de obicei, mai multe opţiuni care, în anumite ocazii, stau deschise la dispoziţia lor.
Esenţa distincţiei dintre *mişcările* implicate într-o *acţiune* şi *impulsurile* care constituie un comportament necesitat este că acesta din urmă reprezintă un comportament necesitat fizic, în timp ce sensul, direcţia şi caracterul *acţiunilor* indică, din punct de vedere logic, că nu pot fi necesitate fizic (şi din punctul de vedere al faptelor reale, nici nu sunt). în consecinţă, devine imposibil să menţinem doctrina determinismului necesităţii fizice universale, doctrina care spune că toate mişcările din univers - inclusiv mişcarea corpului omenesc, *mişcările* precum şi *impulsurile* - sunt determinate fizic de cauze fizice imperative.
în lumina dezertării mele din tabăra compatibilismului total, o mare parte din materialul pe care l-am publicat despre voinţa liberă şi puterea de a alege, atât în contextele religioase, cât şi seculare, trebuie revizuit şi corectat. Dat fiind faptul că problema de aici priveşte ceea ce Kant numea cele trei întrebări fundamentale ale filozofiei - Dumnezeu, libertatea şi nemurirea - schimbarea poziţiei mele privind această chestiune este la fel de radicală ca schimbarea mea privind întrebarea despre Dumnezeu.

ATEISMUL ABORDAT CU CALM

Fusese cel mai bun jucător din liga de baseball, mai întâi ca lansator („pitcher") şi apoi ca

jucător de poziţie, care a marcat 29 de puncte, şi a jucat ca lansator în şaptesprezece meciuri în 1919. Iar apoi, proprietarul echipei Boston Red Sox, Harry Frazee, despre care unii spun că avea nevoie de bani, ca să finanţeze o piesă pe Broadway, a vândut „Bijuteria" George Herman Ruth echipei New York Yankees, pentru 125 000 de dolari şi alte beneficii. Ruth avea să conducă echipa Yankeilor către şapte trofee în Liga Americană şi patru titluri mondiale. Echipa Red Sox nu mai avea să câştige niciun campionat mondial până în anul 2004, adică optzeci şi cinci de ani mai târziu.
Este interesant că anul 2004 a fost de asemenea anul în care am dezvăluit public - în New York- o „schimbare" personală: după mai bine de şase decenii de ateism, am anunţat că am schimbat echipa, ca să spun aşa. Dar într-un alt sens, deşi ajunsesem să văd lucrurile dintr-o perspectivă diferită, continuam să joc meciul cu aceeaşi pasiune şi set de principii, ca înainte.

DATORIA DE A PURTA UN DIALOG

Pledoaria mea în favoarea ateismului a culminat cu publicarea cărţii *The Presumption of Atheism* (Prezumţia ateismului). în scrierile ulterioare, am abordat teme şi subiecte complet diferite. De fapt, într-un eseu pentru o carte din 1986, intitulat *British Philoso-phy Today* (Filozofia britanică de azi), am comentat că existau cu

Există Dumnezeu

siguranţă şi alte lucruri pe care doream să le fac, dacă aş fi avut la îndemână destul spaţiu şi timp.* De pildă, mi-ar fi plăcut să explorez disputele istorice majore despre structura Trinităţii şi despre ce se petrece în timpul euharistiei. Totuşi, la sfârşitul anilor 1960, mi-a devenit limpede că serviciile mele erau necesare de urgenţă în altă parte. Mi-am dat seama că pentru restul activităţii mele, trebuie să îmi concentrez energiile în domenii seculare vaste ale filozofiei ştiinţelor sociale si filozofiei sociale.

/ / /

Am rostit, totuşi, un avertisment. De vreme ce spusesem multe lucruri despre filozofia religiei de-a lungul anilor, am mărturisit că aveam datoria intelectuală de a răspunde provocărilor şi criticilor oricând acest lucru era posibil, fie admiţând că am greşit, fie explicând de ce nu eram de acord cu criticii mei. Prin urmare, acest avertisment, m-a făcut să păstrez legătura cu apărătorii teismului care puneau sub semnul întrebării pledoaria mea în favoarea ateismului, chiar şi atunci când eu pornisem în abordarea altor interese filozofice.
Acest gen de implicare nu era ceva nou pentru mine; de fapt, mi-am petrecut întreaga activitate filozofică într-un dialog plin de viaţă şi în dezbateri publice alături de gânditori care aveau alte opinii în ce priveşte diverse probleme, începând cu filozofia socială, problema minte-corp, disputa privind voinţa liberă-determi-nismul şi până la întrebarea despre Dumnezeu. Temele discutate în dezbaterile mele despre existenţa lui Dumnezeu au evoluat de-a lungul vieţii mele intelectuale de mai mult de o jumătate de secol, în 1950, am căutat să precizăm ce înseamnă să afirmi „Dumnezeu te iubeşte"; în 1976, am încercat să clarificăm dacă acest concept al lui Dumnezeu este coerent; în 1985, am încercat să determinăm pe umerii cui cade responsabilitatea de a realiza demonstraţia; şi în 1998 am dezbătut implicaţiile cosmologiei big-bang.
în toate acestea, angajamentele mele publice în privinţa temelor teologice m-au ajutat nu

numai să-mi cizelez dialectica, dar şi să fac cunoştinţă cu mulţi colegi şi adversari demni de respectul şi dezacordul meu.

* Joc de cuvinte, aluzie la un poem scris de Andrew Marvell

RĂMÂNÂND FERM PE POZIŢIE

Dintre toate dezbaterile mele, cele care au atras cei mai mulţi spectatori au fost cele din 1976 şi 1998. Dezbaterea din 1976 cu Thomas Warren în Denton, Texas, a avut, în zile diferite, între cinci şi şapte mii de spectatori. Dezbaterea din 1998 cu William Lane Craig în Madison, Wisconsin, a atras o mulţime de aproape patru mii. Ambele au fost singurele evenimente din viaţa mea, în care am jucat rolul unuia din cei doi protagonişti ai unei dezbateri publice oficiale.

Dezbaterile din Regatul Unit aveau loc de obicei în faţa unor audienţe academice reduse. Astfel, prima mea expunere în faţa unui public masiv în contextul unei dezbateri a fost întâlnirea mea cu profesorul Thomas B. Warren, un filozof creştin. Dezbaterea a avut loc în campusul Universităţii de Stat din Texasul de Nord, în Denton, de-a lungul a patru seri consecutive, începând cu 20 septembrie 1976, dată care a coincis cu prima dintre dezbaterile din acel an dintre Jimmy Carter şi Gerald Ford, din cursa lor electorală pentru preşedinţie. în faţa unei audienţe entuziaste, dr. Warren a utilizat un arsenal impresionant de diagrame şi imagini.

în mod interesant, o mare parte din demonstraţia sa era un atac împotriva teoriei evoluţiei, lucru care în acea vreme mi s-a părut o acţiune inovatoare. Când dr. Warren m-a întrebat dacă cred că ar putea exista o creatură care să fie jumătate maimuţă şi jumătate om, am răspuns că acest lucru este similar cu încercarea de a determina dacă un om este chel. Coordonatorul meu Gilbert Ryle avea într-adevăr capul ca o coajă de ou, astfel că nu exista nicio îndoială că îl puteam numi chel. Dar dacă am face o numărătoare a firelor de păr, nu ar mai fi la fel de uşor să definim cine este chel şi cine nu.

Totuşi, date fiind concepţiile mele actuale, câteva din afirmaţiile făcute de mine în acea dezbatere s-ar putea să fie relevante pentru a descrie fervoarea convingerilor mele atee din acea vreme:

„Ştiu că nu există Dumnezeu."

„Un sistem de crezuri despre Dumnezeu" conţine

acelaşi „gen de contradicţii" ca „un soţ necăsătorit sau un pătrat rotund."

„Eu înclin să cred că universul nu a avut un început şi nu va avea un sfârşit. într-adevăr, nu cunosc niciun motiv întemeiat pentru a contesta vreuna din aceste presupuneri."

„Cred că organismele vii au evoluat de-a lungul unor perioade nemăsurat de lungi din materii anorganice, lipsite de viaţă."

Am fost impresionat de ospitalitatea gazdelor mele, însă în finalul dezbaterii şi eu şi Warren am rămas fiecare fermi pe poziţia sa.

RĂFUIALA CU ARME DE FOC DIN O.K. CORRAL

Următoarea dezbatere a avut loc zece ani mai târziu şi a fost organizată tot în Texas. S-a desfăşurat în Dallas, în 1985, şi s-a asemănat cu răfuiala cu arme de foc din O.K. Corral. M-am alăturat altor trei atei de elită: Wallace Matson, Kai Nielsen şi Paul Kurtz. împreună ne-am luptat cu o falangă de filozofi teişti de primă importanţă: Alvin Plantinga, William P. Alston, George Mavrodes şi Ralph Mclnerny.

Spre deosebire de celebra răfuială cu arme de foc, această dezbatere nu a produs scântei, deoarece niciunul din cele de două grupuri nu dorea să-şi provoace adversarul. Fiecare tabără susţinea cu tărie că demonstraţia trebuie realizată de adversari. Eu am rămas fidel prezumţiei ateismului derivată din vechea maximă legală: „Trebuie să demonstreze cel care afirmă, nu cel care neagă." Plantinga, din tabăra teiştilor, insista că credinţa în Dumnezeu este ceva elementar, ceea ce înseamnă că teiştii nu au

obligaţia de a oferi argumente pentru crezul lor, aşa cum nu pot şi nu au adus argumente pentru a sprijini alte crezuri fundamentale, cum ar fi, de pildă, existenţa lumii. în ce îi priveşte pe colegii mei atei, Nielsen a argumentat că filozofia religiei este plictisitoare, iar Matson că

argumentele tradiţionale pentru Dumnezeu erau eronate; Kurtz a susţinut că nu este posibil să concluzionăm din afirmaţiile care pretind că sunt o revelaţie divină că ar exista un Revelator divin.
în timp ce mă aflam în Dallas, am întâlnit doi filozofi creştini evanghelici, Terry Miethe, care lucra la Centru de Studiu din Oxford, şi Gary Habermas, care lucra la Colegiul Lynchburg din Virginia, cu care am rămas de atunci bun prieten. în anii următori, am publicat două dezbateri cu Habermas despre învierea lui Cristos şi o dezbatere cu Miethe despre existenţa lui Dumnezeu.
Atitudinea mea din dezbaterea cu Miethe a fost o reafirmare a multor poziţii pe care le-am elaborat de-a lungul anilor pe marginea coerenţei conceptului lui Dumnezeu şi a prezumţiei ateismului. Miethe a prezentat a versiune formidabilă a argumentului cosmologic care se sprijinea pe următoarele premise:
Există o fiinţă (fiinţe) limitată, în proces de schimbare.
Existenţa prezentă a fiecărei fiinţe limitate, schimbătoare, este cauzată de o altă fiinţă.
Nu poate există un şir trecut infinit de cauze ale fiinţelor, deoarece un şir trecut infint de fiinţe limitate nu *cauzează* existenţa nimănui.
Prin urmare, există o primă Cauză a existenţei prezente a acestor fiinţe.
Prima Cauză trebuie să fie infinită, necesară, eternă şi una singură.
Prima Cauză necauzată este identică cu Dumnezeul tradiţiei iudeo-creştine.
Acest argument nu se baza pe principiul cauzei suficiente, pe care l-am respins, ci pe principiul cauzalităţii existenţiale. Am respins acest argument, motivând că toate cauzele eficiente din univers sunt eficace în sine, fără să aibă nevoie de o primă Cauză eficientă necauzată. Am spus, totuşi, că deşi „este mult mai dificil să deţii convingerea aceasta când se susţine că simpla existenţă continuă a universului fizic este cea care necesită o explicaţie externă",

însă cu toate acestea, „este uşor să convingi publicul că big bang-ul iniţial a necesitat o anumită Primă Cauză (iniţiatoare)."

FERM PE POZIŢIE

în perioada în care am predat la Universitatea Bowling Green din Ohio, în anii 1980, am participat la o dezbatere destul de lungă cu Richard Swinburne, care, aşa cum am spus mai devreme, m-a succedat la Universitatea din Keele şi apoi a obţinut postul de profesor la catedra Nolloth la Oxford. Swinburne s-a conturat ca fiind cel mai bun susţinător al teismului în lumea vorbitoare de limba engleză. Un bine-cunoscut sceptic şi fost coleg de-al meu, Terence Penelhum, spunea despre lucrarea lui Swinburne, *The Coherence of Theism* (Coerenţa teismului): „Nu cunosc nicio altă apărare împotriva criticii filozofice contemporane care să se poată compara cu aceasta, în calitatea argumentării sau claritatea gândirii."
Un concept apărat de Swinburne cu fermitate a fost cel al unui spirit imaterial omniprezent, una din principalele mele ţinte din cartea *God and Philosophy* (Dumnezeu şi filozofia). La fel ca dezbaterea cu Plantinga, şi dezbaterea cu Swinburne s-a încheiat cu o remiză, fiecare dintre noi rămânând ferm ancorat în punctul său de pornire. Conceptul unui spirit imaterial nu avea niciun sens pentru mine, iar Swinburne nu înţelegea de ce ar avea cineva o problemă cu acesta. Dialogul meu cu Swinburne nu s-a încheiat atunci, aşa cum se va vedea mai târziu în această carte, ci a continuat până în prezent. (în paranteză fie spus, când a auzit vestea că mi-am schimbat poziţia despre existenţa lui Dumnezeu, Plantinga remarca: „Este o mărturie bună în privinţa onestităţii profesorului Flew. După toţi aceşti ani în care s-a opus ideii unui Creator, şi-a schimbat poziţia pe baza dovezilor.")
Dezbaterea cu Swinburne a fost urmată de o dezbatere cu William Lane Craig în 1998, în Madison, Wisconsin. Dezbaterea aniversa împlinirea a cincizeci de ani de la renumita

dezbatere organizată de BBC, dintre Bertrand Russell şi Frederick Copleston, în ce priveşte existenţa lui Dumnezeu. Craig a argumentat că origi-

nea universului şi ordinea complexă din univers pot fi cel mai bine explicate de existenţa lui Dumnezeu. Eu am răspuns: cunoaşterea noastră despre univers trebuie să se oprească la big bang, care trebuie privit drept evenimentul ultim major. Iar în ce priveşte argumentul proiectului, am subliniat că până şi cele mai complexe entităţi din univers - fiinţele omeneşti - sunt produsul unor forţe fizice inconştiente si mecanice.
în această dezbatere, am reiterat poziţia că un Dumnezeu omnipotent ar fi putut crea fiinţele omeneşti în aşa fel, încât să aleagă în mod deliberat să-L asculte. înseamnă că apărarea tradiţională bazată pe voinţa liberă nu poate evita consecinţa că Dumnezeu predestinează toate lucrurile, inclusiv alegerile libere. Totdeauna am avut o repulsie faţă de doctrina predestinării, care susţine că Dumnezeu predestinează damnarea majorităţii fiinţelor omeneşti. O trăsătură importantă a acestei dezbateri a fost faptul că Craig a respins ideile tradiţionale ale predestinării şi a apărat concepţia voinţei libere nemijlocite. Craig susţinea că Dumnezeu acţionează direct asupra efectelor şi nu asupra agenţilor secundari, astfel că era imposibil pentru Dumnezeu să creeze o lume de creaturi cu adevărat libere şi care să facă întotdeauna ce este bine. Craig a citat versetele din Biblie care accentuează dorinţa lui Dumnezeu ca „toţi oamenii să fie mântuiţi" (de exemplu 2 Petru 3:9). Destul de recent am descoperit că John Wesley, pe care îl consider unul din cei mai mari fii ai ţării mele, a condus o mare controversă împotriva predestinării, fiind în favoarea alternativei „arminiene", în special în cea mai importantă lucrare a sa, „Predestination Calmly Consi-dered" (Predestinarea abordată cu calm). De asemenea, înţeleg că mulţi exegeţi de azi consideră scrierile apostolului Pavel despre predestinare drept o referinţă la rolul unor anumiţi indivizi în lucrarea Bisericii şi nu în privinţa mântuirii sau damnării lor.

DEBUTUL MEU DIN NEW YORK

Ultima dintre dezbaterile mele publice, un simpozion la Universitatea din New York, a avut loc în mai 2004. Ceilalţi participaţi au

fost omul de ştiinţă israelian Gerald Schroeder, autorul unor best-selleruri în ştiinţă şi religie, cum ar fi *The Science ofGod* (Ştiinţa lui Dumnezeu), şi filozoful scoţian John Haldane, a cărui carte *Theism and Atheism* (Teism şi ateism) era o dezbatere cu prietenul meu Jack Smart, despre existenţa lui Dumnezeu.
Spre surprinderea tuturor celor prezenţi, am anunţat de la început că de acum am acceptat ideea existenţei lui Dumnezeu. Ceea ce ar fi putut fi un schimb intens de concepţii contradictorii s-a transformat într-o explorare comună a realizărilor din ştiinţa modernă, care se pare că indică spre o Inteligenţă superioară. în prezentarea video a simpozionului, crainicul a sugerat că dintre toate descoperirile ştiinţei moderne, cea mai mare este cea a lui Dumnezeu.
în cadrul simpozionului, când am fost întrebat dacă cercetările recente despre originea vieţii sugerează acţiunea unei Inteligente creative, am răspuns:
Da, acum cred că da... datorită aproape în întregime cercetărilor privind ADN-ul. Consider că ADN-ul ne arată, prin complexitatea incredibilă a aranjamentelor necesare pentru a produce (viaţă), că trebuie ca o inteligenţă să fi fost implicată pentru a aduce aceste elemente extraordinar de diverse să funcţioneze îm-preună. E vorba de complexitatea enormă a numărului de elemente şi de subtilitatea enormă a modurilor în care acestea funcţionează împreună. întâlnirea din întâmplare a acestor două părţi exact la timpul potrivit are o probabilitate minusculă. Este vorba de o complexitate enormă prin care s-au obţinut aceste

rezultate, care pentru mine seamănă cu lucrarea unei inteligenţe.
Această declaraţie a reprezentat o schimbare majoră de traiectorie pentru mine, însă fără să contrazică principiul pe care l-am îmbrăţişat de la începutul vieţii mele de filozof - acela de a urma dovezile, indiferent unde m-ar conduce.
78
Ateismul abordat cu calm
Am fost extrem de impresionat de argumentul lui Gerry Schroeder, care a combătut punct cu punct, ceea ce eu numesc „teorema maimuţei". Această idee, care a fost prezentată în diverse moduri, apără posibilitatea apariţiei vieţii din întâmplare, folosind analogia cu un grup de maimuţe care tastează la calculator şi până la urmă ajung să scrie un sonet de Shakespeare. Schroeder a amintit mai întâi un experiment condus de Consiliul Naţional Britanic al Artelor. într-o cuşcă în care se aflau şase maimuţe, a fost pus un computer. După o lună în care au apăsat pe tastatură (şi s-au şi uşurat pe aceasta!), maimuţele au produs cincizeci de pagini pline cu litere - însă nici măcar un singur cuvânt. Schroeder a subliniat rezultatul în condiţiile în care în limba engleză cel mai scurt cuvânt are o singură literă (a sau I). *A* este, de pildă, un cuvânt dacă există un spaţiu în stânga şi în dreapta sa. Dacă luăm tastatura care conţine treizeci de caractere (douăzeci şi şase de litere şi alte simboluri), atunci probabilitatea de a obţine un cuvânt format dintr-o singură literă este de 30x30x30, adică 27.000. Şansa de a obţine un cuvânt format dintr-o singură literă este una la 27.000.
Schroeder a aplicat aceste probabilităţi în analogia sonetului. „Care sunt şansele de a obţine un sonet de Shakespeare?", se întreba el. Tot el a continuat:
Toate sonetele au aceeaşi lungime. Prin definiţie, au paisprezece versuri. Am ales un sonet din care cunoşteam primul vers: „Oare să te asemui cu o zi de vară?" Am numărat literele; sonetul conţine 488 de litere. Care este probabilitatea de a lovi tastele şi de a aranja 488 de litere exact în aceeaşi ordine ca în sonetul „Oare să te asemui cu o zi de vară"? Ajungi la 26 înmulţit cu el însuşi de 488 de ori - sau 26 la puterea 488. Sau, cu alte cuvinte, în baza 10:10 la puterea 690. [Acum] numărul particulelor din univers - nu de fire de nisip, ci mă refer la protoni, electroni şi neutroni - este de 10 la puterea 80. Zece la puterea 80 în-
79
Există Dumnezeu
seamnă 1 urmat de 80 de zerouri. Zece la puterea 690 este 1 urmat de 690 de zerouri. Nu există suficiente particule în univers ca să poţi nota toate încercările; ai fi depăşit de un factor de 10 la puterea 600.
Dacă ai lua întregul univers şi l-ai converti în cipuri de calculator - să uităm de maimuţe - fiecare cântărind un microgram (a milioana parte dintr-un gram) şi fiind capabil să producă 488 de încercări de un milion de ori pe secundă; dacă transformi întregul univers în aceste cipuri, iar acestea produc de un milion de ori pe secundă litere la întâmplare, numărul de încercări pe care l-ai obţine de la începutul timpurilor ar fi 10 la puterea 90. Din nou ar fi depăşit de un factor de 10 la puterea 600. Nu ai putea obţine niciodată un sonet din întâmplare. Universul ar trebui să fie de 10 la puterea 600 de ori mai mare. Şi totuşi, lumea crede că maimuţele pot face oricând acest lucru.[1]
După ce am ascultat prezentarea lui Schroeder, i-am spus că am stabilit definitiv că „teorema maimuţelor" este o prostie şi că a fost suficient de inspirat să aducă în discuţie numai un sonet; teorema este însă uneori amintită folosind operele lui Shakespeare sau o piesă de teatru, cum ar fi *Hamlet.* Dacă teorema nu funcţionează pentru un singur sonet, atunci ar fi absurd să sugerezi că lucrarea mult mai complexă a originii vieţii poate fi îndeplinită din întâmplare.
IN DUEL CU DAWKINS
Pe lângă dezbaterile mele publice, m-am implicat şi în diverse discuţii polemice în scris. Un astfel de caz proeminent a fost schimbul pe care l-am avut cu savantul Richard Dawkins. Deşi

i-am apreciat lucrările atee, totdeauna am criticat şcoala lui de gândire despre gena egoistă. în cartea mea *Darwinian Evolution* (Evoluţia darwinistă), am sub-

liniat că selecţia naturală nu produce nimic pozitiv. Aceasta numai elimină sau tinde să elimine tot ce nu este competitiv. O variaţie nu are nevoie să confere neapărat un avantaj competitiv pentru a evita eliminarea; este suficient să nu îl împovăreze pe posesorul ei cu vreun dezavantaj competitiv. Ca să aleg un exemplu copilăresc, să presupunem că sub haina de costum port nişte aripi nefolositoare, aripi care sunt prea fragile pentru a-mi ridica trupul deasupra pământului. Aşa nefolositoare cum sunt, aceste aripi nu mă ajută să scap de prădători sau să strâng hrană. Dar atâta vreme cât nu mă fac *mai* vulnerabil în faţa prădătorilor, probabil că voi supravieţui, mă voi reproduce şi voi transmite şi urmaşilor mei aceste aripi. Greşeala lui Darwin când a tras o concluzie prea pozitivă din sugestia sa că selecţia naturală produce ceva s-a datorat faptului că a folosit expresiile „selecţie naturală" sau „supravieţuirea celui mai adaptat", în loc de alternativa sa preferată „prezervarea naturală".

Am făcut un pas mai departe, observând că lucrarea lui Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Gena egoistă) era un exerciţiu major de mistificare populară. Fiind un filozof ateu, am considerat că această carte de popularizare este la fel de distructivă în felul ei, ca The Naked Ape (Maimuţa dezbrăcată) sau The Human Zoo (Grădina Zoo Omenească) de Desmond Morris. în lucrările sale, Morris oferă rezultatele iluminării zoologice care se ridică la nivelul unei negări sistematice a tot ce este deosebit în specia noastră, contemplată ca un fenomen biologic. Autorul ignoră sau neagă diferenţele evidente dintre fiinţele omeneşti şi celelalte specii.

Dawkins, pe de altă parte, s-a trudit să respingă sau să discrediteze rezultatele a peste cincizeci de ani de cercetare în genetică - descoperirea că trăsăturile observabile ale organismelor sunt în cea mai mare parte condiţionate de interacţiunile multor gene, în timp ce majoritatea genelor au multiple efecte asupra multor din aceste trăsături. Pentru Dawkins, mijlocul principal de a produce un comportament uman este să atribuie genelor caracteristici care pot fi atribuite numai unor persoane. Apoi, după ce insistă că noi toţi suntem produsul genele noastre, fără nicio putere de a alege, deduce că nu putem face nimic altceva decât să transmitem aceste

neplăcute caracteristici personale ale acestor monade care controlează toate lucrurile. Genele, desigur, nu pot fi nici mai egoiste, nici mai altruiste decât oricare alte entităţi inconştiente, încât să se angajeze în competiţii sau să facă selecţii. (Selecţia naturală nu este, aşa cum se ştie, o selecţie; şi este mai puţin cunoscut faptul logic că, sub nivelul uman, lupta pentru existenţă nu este „competitivă" în adevăratul sens al cuvântului.) Dar acest lucru nu 1-a împiedicat pe Dawkins să proclame că această carte a sa „nu este un roman SF; este o carte ştiinţifică... Suntem maşini de supravieţuire - roboţi programaţi orbeşte ca să prezervăm moleculele egoiste cunoscute sub numele de gene."[2] Deşi ulterior a adus câteva dezavuări ocazionale, Dawkins n-a avertizat pe nimeni în cartea lui să nu înţeleagă aceste lucruri literal. El a adăugat, în mod surprinzător, că „argumentaţia acestei cărţi este că noi, împreună cu toate celelalte animale, suntem maşinării create de genele noastre."

Dacă acest lucru ar fi adevărat, nu ar avea niciun rost să conţi nuăm, aşa cum face Dawkins, să predicăm: „Să încercăm să învăţăm generozitatea şi altruismul, pentru că ne naştem egoişti." Niciun fel de elocvenţă nu poate mişca nişte roboţi programaţi. însă, în realitate, nimic din toate acestea nu este adevărat - şi nici măcar câtuşi de puţin raţional. Genele, aşa

cum am văzut, nu pot şi nici nu coordonează comportamentul nostru. Nici nu sunt capabile de calcularea şi înţelegerea necesară pentru a complota o acţiune, fie ea de un egoism exacerbat sau de o compasiune sacrificială.
oricum doresc, dar pentru mine imperativul a rămas acelaşi ca întotdeauna: căutarea argumentelor valide împreună cu concluzii adevărate.
Sper să dovedesc aceeaşi pasiune şi acelaşi set de principii, cum am făcut-o întotdeauna, şi în următoarea parte a cărţii mele, pe măsură ce voi expune poziţia mea prezentă şi dovezile care m-au condus către ea.

ANGAJAT ÎN JOC CU PASIUNE ŞI PRINCIPII
Jucătorul de baseball, Babe Ruth, s-a retras din baseball la vârsta de patruzeci de ani. Eu am de două ori mai mulţi ani şi, deşi mi-am schimbat poziţia despre existenţa lui Dumnezeu, sper că apărarea pe care am adus-o ateismului şi dezbaterile mele cu teiştii şi toţi ceilalţi dezvăluie interesul meu neobosit faţă de problema teologiei, împreună cu dorinţa mea de a continua să explorez diversele răspunsuri. Analiştii şi psihologii pot să interpreteze aceste lucruri
82
83

PARTEA A II-A
DESCOPERIREA MEA PRIVIND DIVINITATEA

UN PELERINAJ AL RAŢIUNII

Să începem cu o alegorie. Imaginaţi-vă că un telefon mobil este adus de valuri pe o insulă îndepărtată, locuită de un trib care n-a avut niciodată vreun contact cu civilizaţia modernă. Băştinaşii apasă butoanele telefonului şi aud diverse voci când tastează anumite secvenţe numerice. La început, presupun că aceste zgomote au fost produse de telefon. O parte din băştinaşii mai iscusiţi, savanţii tribului, reproduc una din secvenţele respective şi apasă iar butoanele. Din nou, aud aceleaşi voci. Concluzia este evidentă. Această combinaţie specială de cristale, metale şi elemente chimice produce ceva ce seamănă cu nişte voci omeneşti, iar aceasta înseamnă că vocile respective sunt pur şi simplu proprietăţile acestui instrument. însă înţeleptul tribului îi convoacă pe savanţi la o discuţie. A reflectat îndelung şi în profunzime asupra acestei chestiuni şi a ajuns la următoarea concluzie: vocile care se aud în acest instrument trebuie să provină de la oameni adevăraţi, oameni care sunt vii şi conştienţi, dar care vorbesc o altă limbă. în loc să presupună că ele sunt doar proprietăţile acestui aparat, ar trebui să investigheze posibilitatea că printr-o reţea misterioasă de comunicare, ei se află „în legătură" cu alţi oameni. Probabil că un studiu în acest domeniu i-ar putea conduce înspre o înţelegere mai mare a lumii de dincolo de insula lor. Dar savanţii râd de înţelept şi îi spun: „Uite, dacă stricăm instrumentul, nu se mai aud vocile. Astfel este evident că ele nu sunt altceva decât nişte sunete produse de o combinaţie unică de litiu, circuite şi diode emiţătoare de lumină."
în această alegorie vedem cât este de uşor să lăsăm ca teoriile
87

noastre preconcepute să ne modeleze modul în care privim dovezile, în loc să lăsăm dovezile să ne modeleze teoriile. O revoluţie copernicană poate fi împiedicată de o mie de epicicluri ale lui Ptolemeu. (Apărătorii modelului geocentric al sistemului solar, conceput de Ptolemeu, s-au împotrivit modelului heliocentric al lui Copernic, folosind conceptul de epiciclu pentru a

explica observaţiile privind mişcarea planetelor care contraziceau modelul lor.) Iar în aceasta, mi se pare, constă pericolul caracteristic, răul endemic al ateismului dogmatic. Să luăm, de exemplu, următoarele afirmaţii: „Nu ar trebui să cerem o explicaţie de ce există lumea; există şi asta e tot" sau „De vreme ce nu putem accepta o sursă transcendentă a vieţii, alegem să credem imposibilul: viata a apărut spontan din materie, printr-o întâmplare" sau „Legile fizicii sunt «legi fără o lege», care s-au născut din gol - sfârşitul discuţiei." Toate acestea seamănă la prima vedere cu nişte argumente raţionale având o autoritate specială, deoarece au o alură de realism. Firește, aceasta nu este o dovadă că ar fi raţionale sau că ar fi argumente. Acum, pentru a face o argumentare raţională că aşa stau lucrurile este necesar să oferi motive care să sprijine poziţia respectivă. Să presupunem că avem îndoieli când argumentează cineva care face o astfel de afirmaţie, sau să presupunem, şi mai radical, că suntem sceptici că foloseşte cu adevărat un argument; un mod de a încerca să înţelegem afirmaţia sa este să încercăm să găsim ce dovezi, dacă acestea există, oferă pentru a susţine adevărul spuselor sale. Dacă afirmaţia este cu adevărat raţională şi constituie un argument, trebuie să ofere motive în favoarea sa din domeniul ştiinţei sau al filozofiei. Şi orice lucru care ar conta împotriva afirmaţiei cutare sau care l-ar induce pe vorbitor să îşi retragă afirmaţia şi să admită că s-a înşelat, trebuie scos la lumină. Dar dacă nu există niciun motiv sau nicio dovadă în sprijinul ei, atunci nu există niciun motiv sau dovadă că este vorba de un argument raţional. Când înţeleptul din alegorie le spune savanţilor să investigheze toate dimensiunile dovezilor, el le sugera că, dacă nu reuşesc să exploreze ceea ce pare la prima vedere un fapt de la sine înţeles,

exclud posibilitatea unei înţelegeri mai mari a lumii de dincolo de insula locuită de trib. Aşadar, oamenilor care nu sunt atei li se pare adesea că nu există nicio dovadă care să fie admisă de aşa-zişii savanţi dogmatici atei ca motiv suficient pentru a accepta: „S-ar putea să existe un Dumnezeu în cele din urmă." De aceea le pun foştilor mei camarazi atei următoarea întrebare simplă, dar esenţială: „Ce ar trebui să se întâmple sau să se fi întâmplat, ca să reprezinte un motiv pentru care ai lua cel puţin în considerare existenţa unei Minţi superioare?"

CU CĂRŢILE PE MASĂ

Lăsând în urmă alegoria, a sosit momentul să îmi aşez cărţile pe masă, să îmi expun concepţiile şi temeiurile pe care se sprijină. Acum cred că universul a luat fiinţă în urma acţiunii unei Inteligenţe infinite. Cred că legile complexe ale universului poartă amprenta a ceea ce oamenii de ştiinţă au numit Mintea lui Dumnezeu. Cred că viaţa şi reproducerea îşi au originea într-o Sursă divină.

De ce cred acest lucru, dat fiind faptul că am promovat şi apărat ateismul mai mult de o jumătate de secol? Răspunsul concis este următorul: aceasta este imaginea lumii, aşa cum o văd eu, care s-a născut din ştiinţa modernă. Ştiinţa subliniază trei dimensiuni ale naturii care arată către Dumnezeu. Cea dintâi este faptul că natura respectă legi. Cea de-a doua este dimensiunea vieţii, a fiinţelor inteligent alcătuite, conduse de scopuri şi care au apărut din materie. Cea de-a treia este însăşi existenţa naturii. Ştiinţa nu a fost singura mea călăuză. Am fost ajutat, de asemenea, de un studiu reînnoit al argumentelor filozofice clasice.

îndepărtarea mea faţă de ateism nu a fost provocată de niciun fenomen sau argument nou. în ultimele două decenii, întregul meu sistem de gândire s-a aflat într-o stare de migraţie. Acest lucru s-a datorat evaluării continue a dovezilor furnizate de natură. Când am ajuns în cele din urmă să recunosc existenţa lui Dumnezeu, nu

a avut loc o schimbare de paradigmă, deoarece paradigma mea rămâne, aşa cum Platon 1-a făcut pe Socrate să insiste în *Republica:* „Trebuie să urmăm argumentul oriunde ne conduce."

V-aţi putea întreba cum aş putea eu, în calitate de filozof, să abordez problemele cu care se ocupă oamenii de ştiinţă. Cel mai bun mod de a răspunde este printr-o altă întrebare. Discutăm aici despre ştiinţă sau facem filozofie? Când studiezi interacţiunea dintre două corpuri fizice, de exemplu, două particule subatomice, eşti implicat într-un demers ştiinţific. Când întrebi cum este posibil să existe aceste două particule subatomice - sau orice altceva fizic - şi de ce, atunci faci filozofie. Când tragi concluzii filozofice din informaţiile ştiinţifice, atunci gândeşti ca un filozof.

GÂNDIND CA UN FILOZOF

Să aplicăm acum principiile de mai sus. în 2004 am spus că originea vieţii nu poate fi explicată dacă porneşti exclusiv de la materie. Criticii mei au replicat triumfători, anunţând că nu citisem un anumit studiu dintr-o revistă de ştiinţă sau că nu urmărisem o nouă descoperire în domeniul abiogenezei (generarea spontană a vieţii din materia lipsită de viaţă). Făcând acest lucru, au arătat că n-au înţeles nimic. Preocupările mele nu priveau cutare sau cutare fapt din chimie sau genetică, ci priveau întrebarea fundamentală despre ce înseamnă ca un lucru să fie viu şi ce legătură are cu corpul de informaţii chimice şi genetice, luate în ansamblu. Când gândeşti la acest nivel, gândeşti ca un filozof. Şi, cu riscul de a părea că mă laud, trebuie să spun că aceasta este slujba filozofilor, iar nu a oamenilor de ştiinţă; competenţa specifică oamenilor de ştiinţă nu le oferă niciun avantaj când vine vorba de această întrebare, la fel cum o vedetă de baseball nu are nicio competenţă deosebită în ce priveşte beneficiile dentare furnizate de o anumită pastă de dinţi.

Cu siguranţă, oamenii de ştiinţă sunt liberi să gândească asemenea unor filozofi, la fel ca oricine altcineva. Şi, bineînţeles, nu toţi oamenii de ştiinţă vor fi de acord cu interpretarea mea personală

a dovezilor aduse de ei. însă dezacordul lor va trebui să stea în picioare pe temeiuri filozofice. Cu alte cuvinte, dacă se angajează într-o analiză filozofică, nici autoritatea lor, nici expertiza lor de savanţi nu are nicio relevanţă. Acest lucru ar trebui să fie uşor de înţeles. Dacă îşi expun concepţiile lor despre economia ştiinţei, cum ar fi afirmaţiile privind numărul de locuri de muncă pe care le generează ştiinţa şi tehnologia, atunci îşi vor pleda cazul în sala de judecată a analizei economice. în mod similar, un om de ştiinţă care vorbeşte ca filozof trebuie să furnizeze o demonstraţie filozofică. Einstein însuşi a spus: „Omul de ştiinţă este un slab filozof."[1]

Din fericire, lucrurile nu stau totdeauna aşa. Liderii ştiinţei din ultima sută de ani, alături de unii dintre cei mai influenţi oameni de ştiinţă contemporani, au construit o viziune filozofică extrem de convingătoare a unui univers raţional care a izvorât dintr-o Minte divină. Se întâmplă că aceasta este concepţia specifică despre lume pe care o consider că reprezintă cea mai bună explicaţie filozofică pentru o multitudine de fenomene întâlnite de savanţi şi oamenii obişnuiţi, deopotrivă.

Trei domenii ale cercetării ştiinţifice au fost deosebit de importante pentru mine, şi le voi aborda în demersul nostru în lumina dovezilor actuale. Prima este întrebarea care i-a nedumerit şi continuă să-i nedumerească pe majoritatea oamenilor de ştiinţă reflexivi: Cum au luat naştere legile naturii? A doua este evidentă pentru toată lumea: Cum a luat naştere viaţa, ca fenomen, din ceva lipsit de viaţă? Iar a treia este problema pe care filozofii au pasat-o cosmologilor: Cum a luat fiinţă universul, prin care înţelegem toate lucrurile fizice?

în ce priveşte noua mea poziţie faţă de dezbaterile filozofice clasice despre Dumnezeu, în acest domeniu am fost convins mai presus de toate de argumentul lui David Conway în favoarea existenţei lui Dumnezeu, din cartea sa, *The Recovery of Wisdom: From Here to Antiquity in Quest of Sophia* (Recuperarea înţelepciunii: de aici şi până în Antichitate, în căutarea Sophiei). Conway este un distins filozof britanic de la Universitatea Middlesex, care

cunoaşte la fel de bine filozofia clasică şi cea modernă.
91
Există Dumnezeu
Dumnezeul a cărui existenţă este apărată de Conway şi de mine este Dumnezeul lui Aristotel. Conway scrie:
Pe scurt, Fiinţei pe care a considerat-o ca fiind explicaţia lumii şi a formei sale vaste, Aristotel i-a atribuit următoarele caracteristici: imuabilitatea, imaterialitatea, omnipotenţa, omniscienţa, unitatea sau indivizibilitatea, bunătatea perfectă şi existenţa necesară. Există o corespondenţă impresionantă între acest set de caracteristici şi cele atribuite în mod tradiţional lui Dumnezeu în cadrul tradiţiei iudeo-creştine. Este ceea ce justifică în întregime faptul că noi considerăm că Aristotel avea în minte aceeaşi Fiinţă Divină drept cauză a lumii care este adorată şi în aceste două religii.[2]
Aşa cum observă Conway, rezultă că Dumnezeul religiilor monoteiste are aceleaşi atribute ca Dumnezeul lui Aristotel.
în cartea sa, Conway încearcă să apere ceea ce descrie drept „concepţia clasică a filozofiei". Această concepţie este „concepţia că explicaţia lumii şi a formei sale vaste este că aceasta constituie creaţia unei inteligenţe supreme omnipotente şi omnisciente, numită în mod obişnuit Dumnezeu, care a creat-o pentru a aduce în existenţă şi a susţine fiinţele raţionale."[3] Dumnezeu a creat lumea pentru a da fiinţă unei rase de creaturi raţionale. Conway crede, iar eu sunt de acord, că este posibil să aflăm despre existenţa si natura Dumnezeului aristotelian prin exerciţiul nemijlocit al raţiunii omeneşti.
Trebuie să subliniez că descoperirea mea a Divinităţii a început de la un nivel pur natural, fără nicio legătură cu vreun fenomen supranatural. A fost un exerciţiu care este numit în mod tradiţional teologie naturală. Nu are nicio legătură cu niciuna din religiile revelate. Nici nu pretind că am avut vreo experienţă personală cu Dumnezeu sau vreo experienţă care ar putea fi numită supranaturală ori miraculoasă. Pe scurt, descoperirea mea a Divinităţii a fost un pelerinaj al raţiunii şi nu unul al credinţei.
92
CINE A SCRIS LEGILE NATURII?
Probabil că argumentul pentru existenţa lui Dumnezeu cel mai popular şi mai plauzibil intuitiv este aşa-numitul argument bazat pe proiect (design). Conform acestui argument, proiectul care este evident în natură sugerează existenţa unui Proiectant cosmic. Deseori, am subliniat că acesta este de fapt un argument *în favoarea* proiectului *bazat pe* ordine, întrucât argumentele provin din ordinea percepută în natură pentru a arăta dovezi de proiectare şi prin urmare, existenţa unui Proiectant. Deşi cândva am criticat aspru argumentul în favoarea proiectului, între timp am ajuns să văd că, dacă este corect formulat, acest argument constituie o pledoarie convingătoare pentru existenţa lui Dumnezeu.
Descoperirile din două domenii specifice m-au condus către această concluzie. Prima este întrebarea despre originea legilor naturii şi observaţiile corespunzătoare ale unor eminenţi oameni de ştiinţă moderni. A doua este întrebarea despre originea vieţii şi a reproducerii.
La ce mă refer prin legile naturii? Prin *lege,* pur şi simplu înţeleg o regularitate sau o simetrie din natură. Câteva exemple obişnuite dintr-un manual ar trebui să arate la ce mă refer:
Legea lui Boyle stipulează că, la o temperatură constantă, produsul dintre volumul şi presiunea unei cantităţi fixe de gaz ideal este constant.
Potrivit primului principiu al mecanicii formulat de Newton, un obiect aflat în stare de repaus va rămâne în repaus până când asupra lui va acţiona o forţă externă şi necompensată; un obiect aflat în mişcare va rămâne în
93

Există Dumnezeu
mişcare până când asupra lui va acţiona o forţă externă şi necompensată.
Conform legii conservării energiei, cantitatea totală de energie într-un sistem izolat rămâne constantă.
Ideea importantă nu este numai faptul că există regularităţi în natură, ci că aceste regularităţi sunt precise matematic, universale şi sunt „interconectate". Einstein vorbea despre ele ca de o „raţiune încarnată". întrebarea pe care trebuie să ne-o punem este cum a ajuns natura să

funcţioneze în acest mod. Aceasta este cu siguranţă întrebarea pe care şi-au pus-o savanţii începând cu Newton şi până la Einstein şi Heisenberg - şi la care au şi răspuns. Răspunsul lor a fost Mintea lui Dumnezeu.

Acum, acest mod de gândire nu este întâlnit numai la bine-cunoscuţii oameni de ştiinţă teişti premoderni, ca Isaac Newton sau James Maxwell. Dimpotrivă, mulţi oameni de ştiinţă proeminenţi din era modernă au considerat legile naturii drept gândurile Minţii lui Dumnezeu. Stephen Hawking îşi încheie best sellerul său *A BriefHistory of Time* (O scurtă istorie a timpului) cu următorul pasaj:

Dacă descoperim o teorie completă, ar trebui cu timpul să fie înţeleasă de toată lumea, nu doar de câţiva oameni de ştiinţă. Atunci noi toţi, filozofi, oameni de ştiinţă şi oameni simpli putem lua parte la discuţie despre întrebarea de ce existăm noi şi de ce există universul. Dacă găsim răspunsul la acea întrebare, acesta ar fi triumful suprem al raţiunii omeneşti - pentru că atunci am cunoaşte mintea lui Dumnezeu.

în pagina anterioară, autorul întreba: „Chiar dacă există numai o singură teorie unificată posibilă, aceasta este doar un sistem de reguli şi ecuaţii. Ce anume suflă foc în ecuaţii şi creează un univers pe care să-1 descrie?"[1]

Hawking a avut mai multe de spus în unul din interviurile sale

ulterioare: „Impresia covârşitoare este una de ordine. Cu cât descoperim mai multe despre univers, cu atât descoperim mai mult că este guvernat de legi raţionale." Şi: „Rămâne totuşi întrebarea: De ce există universul? Dacă doriţi, puteţi să îl definiţi pe Dumnezeu drept răspunsul la această întrebare."[2]

CINE A SCRIS TOATE ACELE CĂRŢI?

Cu mult înainte de Hawking, Einstein a folosit un limbaj similar: „Vreau să ştiu cum a creat Dumnezeu lumea aceasta... Vreau să îi cunosc gândurile, restul sunt detalii."[3] în cartea mea *God and Phi-losphy* (Dumnezeu şi filozofia), am spus că nu putem să acordăm o importanţă prea mare acestor pasaje, întrucât Einstein a spus că el crede în Dumnezeul lui Spinoza.[4] De vreme ce pentru Baruch Spinoza cuvintele *Dumnezeu* şi *natură* erau sinonime, se poate spune că Einstein era inechivoc în ochii iudaismului, creştinismului şi islamului, un ateu şi era „un tată spiritual al tuturor ateilor".

însă cartea recentă *Einstein and Religion* (Einstein şi religia), scrisă de unul din prietenii lui Einstein, Max Jammer, zugrăveşte o imagine complet diferită despre influenţa lui Spinoza, dar şi despre convingerile personale deţinute de Einstein. Jammer ne arată că Einstein avea cunoştinţe destul de limitate despre Spinoza; citise numai *Etica* lui Spinoza şi refuzase invitaţiile repetate de a scrie despre filozofia lui Spinoza. Ca răspuns la una dintre invitaţii, a replicat: „Nu am cunoştinţele profesionale necesare pentru a scrie un articol academic despre Spinoza."[5] Deşi Einstein împărtăşea crezul lui Spinoza în determinism, Jammer susţine că „este un lucru artificial şi neîntemeiat" să presupunem că gândirea lui Spinoza a influenţat cercetările ştiinţifice ale lui Einstein."[6] Jammer consemnează, de asemenea, că „Einstein se simţea înrudit cu Spionza, deoarece a înţeles că împărtăşeau aceeaşi nevoie de solitudine, precum şi destinul de a fi crescut în cultura ebraică, după care s-au înstrăinat de moştenirea ei religioasă."[7]

în timp ce a atras atenţia asupra panteismului lui Spinoza, Einstein, de fapt, a negat explicit că ar fi ateu sau panteist:

Nu sunt ateu şi nici nu cred că mă pot numi panteist. Ne asemănăm cu un copilaş care intră într-o bibliotecă uriaşă, plină cu cărţi scrise în diverse limbi. Copilul ştie că cineva trebuie să fi scris acele cărţi. Nu ştie însă cum. Nu înţelege limbile în care au fost scrise. Copilul suspectează că

ar exista o ordine misterioasă a felului în care sunt aranjate cărţile, dar nu ştie ce înseamnă aceasta. Pentru mine, aceasta este atitudinea pe care o are chiar şi cea mai inteligentă fiinţă omenească în privinţa lui Dumnezeu. Observăm că universul prezintă un aranjament uimitor şi că respectă anumite legi, dar înţelegem doar într-o mică măsură aceste legi. Minţile noastre limitate înţeleg forţa misterioasă care pune în mişcare constelaţiile, (italicele adăugate)[8]
în cartea sa, *The God Delusion* (Himera lui Dumnezeu), Richard Dawkins propune vechea mea părere că Einstein a fost ateu. Când face acest lucru, Dawkins ignoră afirmaţia categorică a lui Einstein că nu este nici ateu, nici panteist. Este de neînţeles, deoarece Dawkins îl citează ocazional pe Jammer, dar lasă deoparte multe alte afirmaţii făcute de acesta şi de Einstein si care sunt fatale demonstraţiei sale. Jammer notează, de exemplu, că „Einstein s-a împotrivit totdeauna când a fost considerat ateu. într-o conversaţie cu Prinţul Hubertus de Lowenstein, de pildă, a declarat «Ceea ce mă enervează cu adevărat este că aceştia [oamenii care spun că nu există Dumnezeu] mă citează pe mine pentru a-şi susţine concepţiile.» Einstein a repudiat ateismul, pentru că n-a considerat niciodată că negarea sa privind un Dumnezeu personal înseamnă negarea lui Dumnezeu."[9]
Einstein, firește, n-a crezut într-un Dumnezeu personal. însă a afirmat:
Este o altă întrebare dacă ar trebui contestată credinţa într-un Dumnezeu personal. Freud a susţinut această concepţie în ultima sa lucrare publicată. Eu nu m-as

implica niciodată într-un asemenea demers. Deoarece pentru mine este de preferat o astfel de credinţă decât lipsa oricărei concepţii transcendentale asupra vieţii şi mă întreb cum poate cineva să furnizeze întregii omeniri un alt mijloc mai sublim de a-i împlini nevoile metafizice.[10]
„Pe scurt", concluzionează Jammer, „Einstein, la fel ca Maimo-nides şi Spinoza, a respins categoric oricare antropomorfism în gândirea religioasă." Dar spre deosebire de Spinoza, care a considerat că singura consecinţă logică a negării unui Dumnezeu personal este identificarea lui Dumnezeu cu natura, Einstein a susţinut că Dumnezeu Se manifestă „în legile universului ca un spirit cu mult superior omului şi în faţa căruia noi, cu puterile noastre modeste, trebuie să ne simţim umili." Einstein era de acord cu Spinoza că acela care cunoaşte natura îl cunoaşte pe Dumnezeu, dar nu pentru că natura este Dumnezeu, ci pentru că demersul ştiinţei în studierea naturii te conduce la religie."
„MINTEA SUPERIOARĂ" A LUI EINSTEIN
Einstein a crezut în mod evident într-o sursă transcendentală a raţionalităţii lumii, căreia i-a atribuit diverse denumiri: „minte superioară", „spirit superior nelimitat", „forţă raţională superioară" şi „forţa misterioasă care pune în mişcare constelaţiile". Acest lucru este evident în câteva din afirmaţiile sale:
Nu am găsit niciodată o expresie mai bună decât „religioasă" pentru această încredere în natura raţională a realităţii şi în accesibilitatea sa ciudată pentru mintea omenească. Acolo unde lipseşte această încredere, demersul ştiinţific degenerează într-o procedură neinspirată. Să-1 lăsăm pe Diavol să se preocupe dacă preoţii obţin vreun câştig din acest lucru. Nu există niciun remediu pentru asta.[12]

Cine a trecut prin experienţa intensă a unor progrese de succes în acest domeniu [al ştiinţei] este mişcat de o profundă reverenţă faţă de raţionalitatea care se manifestă în existenţă... grandoarea raţiunii întrupate în
existentă.[13]
Este cert că o convingere, înrudită cu sentimentul religios, cu privire la raţionalitatea sau inteligibili ta tea lumii se află în spatele întregii munci ştiinţifice superioare... Această

convingere fermă, convingere împletită cu un sentiment profund, într-o minte superioară care se revelează pe sine în lumea experienţei, reprezintă concepţia mea despre Dumnezeu.[14] Oricine este implicat serios în demersul ştiinţific devine convins că în legile naturii se manifestă existenţa unui spirit cu mult superior omului şi în faţa căruia noi, cu puterile noastre modeste, trebuie să ne simţim umili."[15]
Religiozitatea mea constă într-o admiraţie umilă a spiritului infinit superior care se revelează în detaliile infime pe care suntem capabili să le percepem cu minţile noastre fragile şi inferioare. Această profundă convingere emoţională a prezenţei unei puteri raţionale superioare, care este revelată în universul incomprehensibil, formează ideea mea de Dumnezeu.[16]

SALTURI CUANTICE CĂTRE DUMNEZEU

Einstein, cel care a descoperit relativitatea, nu a fost singurul mare om de ştiinţă care a văzut o legătură între legile naturii şi Mintea lui Dumnezeu. Precursorii fizicii cuantice, a doua mare descoperi-

re ştiinţifică din epoca modernă, Max Planck, Werner Heisenberg, Erwin Schrodinger şi Paul Dirac, cu toţii au făcut afirmaţii similare,[17] dintre care voi reda câteva mai jos.
Werner Heisenberg, celebru pentru principiul incertitudinii şi mecanica matricială, spunea: „De-a lungul vieţii mele am fost obligat în mod repetat să meditez la relaţia dintre aceste două domenii de gândire [ştiinţă şi religie], fiindcă niciodată nu m-am îndoit de realitatea spre care indică."[18] Cu o altă ocazie, el spunea:
Wolfgang [Pauli] m-a întrebat cam pe neaşteptate: „Crezi într-un Dumnezeu personal?"... „Aş putea să reformulez întrebarea?" am răspuns. „Personal, aş prefera următoarea formulare: Poţi tu sau oricine altcineva ajunge la ordinea centrală a lucrurilor sau evenimentelor, a căror existenţă se află dincolo de orice îndoială, la fel de direct cum poţi atinge sufletul altei fiinţe omeneşti. Folosesc în mod deliberat termenul „suflet", ca să nu fiu înţeles greşit. Dacă formulezi întrebarea în acest fel, aş spune da... Dacă forţa magnetică ce ghidează această busolă - şi ce altceva a fost sursa ei, dacă nu ordinea centrală? - ar fi vreodată distrusă, omenirii i s-ar putea întâmpla lucruri îngrozitoare, mult mai îngrozitoare decât lagărele de concentrare si bombele atomice."[19]
Un alt pionier al fizicii cuantice, Erwin Schrodinger, care a elaborat mecanica ondulatorie, afirma:
Imaginea ştiinţifică a lumii înconjurătoare este foarte deficitară. îmi oferă o mulţime de informaţii faptice, aşază întreaga noastră experienţă într-o ordine magnific consecventă, dar este înfiorător de tăcută în ce priveşte tot ce se află aproape de inima noastră şi care este cu adevărat important pentru noi. Nu poate spune nimic despre senzaţia noastră legată de roşu şi

albastru, amar sau dulce, sentimentele de bucurie sau tristeţe. Nu ştie nimic despre frumuseţe sau urâţenie, bine sau rău. Dumnezeu şi veşnicie. Ştiinţa pretinde uneori că răspunde la întrebările din aceste domenii, dar răspunsurile sunt deseori atât de stupide, încât nu suntem dispuşi să le luăm în serios.
Ştiinţa este, de asemenea, reticentă când vine vorba despre întrebarea despre marea Unitate din care şi noi cumva facem parte şi căreia îi aparţinem. Numele cel mai popular pentru aceasta în vremurile noastre este Dumnezeu cu „D" mare. Ştiinţa este de obicei catalogată drept atee. După ce am spus mai devreme, nu este de mirare. Dacă imaginea ştiinţifică a lumii nu conţine frumuseţe, plăcere, tristeţe, dacă personalitatea este scoasă afară într-un acord tacit, cum ar putea să conţină cea mai sublimă idee care se prezintă mintii omeneşti?[20]
Max Planck, care a introdus pentru prima dată ipoteza cuantică, a susţinut fără echivoc că ştiinţa completează religia, afirmând: „Nu poate exista niciodată o opoziţie reală între religie

şi ştiinţă; deoarece una o completează pe cealaltă."[21] De asemenea, spunea: „Religia şi ştiinţele naturale duc o bătălie comună într-o cruciadă continuă şi o permanentă încleştare împotriva scepticismului, dogmatismului şi împotriva îndoielilor şi superstiţiilor... [şi de aceea] «De partea lui Dumnezeu!»"[22]
Paul A.M. Dirac, care i-a completat pe Heisenberg si Schro-dinger printr-o a treia formulare a teoriei cuantice, a remarcat că „Dumnezeu este un matematician la un nivel foarte înalt şi S-a folosit de matematicile avansate când a construit universul."[23]
Cu generaţii înainte de oricare din aceşti savanţi, Charles Darwin exprimase deja o concepţie similară:
[Raţiunea îmi spune despre] dificultatea extremă sau mai degrabă imposibilitatea de a concepe acest uni-

vers imens şi minunat, inclusiv omul şi capacitatea lui de a privi departe în trecut şi departe în viitor, drept rezultatul unei şanse oarbe sau a necesităţii. Când reflectez în acest fel, mă simt obligat să caut o Primă Cauză ce are o minte inteligentă similară într-un anumit grad cu mintea a omului; şi atunci merit să fiu numit teist.[24]
Acest curent de gândire a rămas viu şi în vremurile prezente, în scrierile multor lideri de seamă ai cercetării ştiinţifice. Printre aceştia se numără oamenii de ştiinţă Paul Davies, John Barrow, John Polkinghorne, Freeman Dyson, Francis Collins, Owen Ginge-rich si Roger Penrose, precum şi filozofii ştiinţei, cum ar fi Richard Swinburne şi John Leslie.
Davies şi Barrow, în special, au elaborat mai departe observaţiile lui Einstein, Heisenberg şi alţi savanţi, în cadrul unor teorii despre relaţia dintre raţionalitatea naturii şi Mintea lui Dumnezeu. Amândoi au primit Premiul Templeton pentru contribuţiile lor în acest domeniu. Lucrările lor corectează multe concepţii greşite şi aruncă lumină asupra problemelor discutate aici.
ALE CUI LEGI?
în discursul său la decernarea premiului Templeton, Paul Davies subliniază că „ştiinţa poate înainta numai dacă omul de ştiinţă adoptă o concepţie teologică despre lume şi viaţă". Nimeni nu se întreabă de unde provin legile fizicii, însă „chiar şi cel mai ateu savant acceptă ca pe un act de credinţă existenţa unei naturi supusă legilor, care este cel puţin parţial comprehensibilă pentru noi." Davis respinge două concepţii greşite. El spune că ideea potrivit căreia o teorie unificatoare generală (o „teorie a tuturor lucrurilor") ar demonstra că aceasta este singura lume consistent logică poate fi „demonstrată ca fiind greşită", deoarece nu există deloc nicio dovadă că universul este necesar din punct de vedere logic şi, de fapt, este posibil să ne imaginăm universuri alternative care sunt

consistente din punct de vedere logic. în al doilea rând, spune el, este „o absurditate crasă" să presupui că legile fizicii sunt legile noastre şi nu ale naturii. Fizicienii nu vor crede că legea gravitaţiei a lui Newton este o creaţie culturală. Davies susţine că legile fizicii „există cu adevărat", iar sarcina oamenilor de ştiinţă este să le descopere, nu să le inventeze.
Davies atrage atenţia asupra faptului că legile naturii care se află la baza unui fenomen nu pot fi deduse prin observaţia directă, ci sunt extrase prin experimente şi teorie matematică. Legile sunt scrise într-un cod cosmic, pe care savanţii trebuie să-1 descifreze pentru a revela mesajul care este „mesajul naturii, mesajul lui Dumnezeu, dacă vreţi, dar nu mesajul *nostru".*
întrebarea arzătoare, spune el, are trei ramuri:
De unde provin legile fizicii? De ce avem aceste legi şi nu un alt set de legi? Cum se face că avem un set de legi care conduc nişte gaze informe la viaţă, conştiinţă şi inteligenţă?
Aceste legi „par aproape proiectate - fin reglate, după cum au pretins alţi comentatori - aşa încât viaţa şi conştiinţa să poată apărea". Autorul concluzionează că această „natură

proiectată a existenţei fizice este pentru mine prea fantastică să o iau pur si simplu ca pe un lucru «dat». Ea sugerează un sens esenţial mai profund al existenţei." Astfel de cuvinte ca *scop* şi *proiect,* spune el, captează într-un mod imperfect despre ce e vorba în univers. „însă în ce priveşte faptul că este vorba despre ceva nu am absolut nicio îndoială."[25]
John Barrow, în discursul său la decernarea premiului Tem-pleton, notează că nesfârşita complexitate şi structura splendidă a universului sunt guvernate de câteva legi simple, care sunt simetrice şi inteligibile. De fapt, „există câteva ecuaţii matematice, mici încârligături pe foi de hârtie, care ne spun cum se comportă întregul univers." La fel ca Davies, respinge ideea că ordinea universului este impusă de minţile noastre. Mai mult, „selecţia natu-

rală nu necesită înţelegerea quarkurilor şi a găurilor negre pentru supravieţuirea şi multiplicarea noastră."
Barrow notează că, în istoria ştiinţei, noile teorii le extind şi le subsumează pe cele vechi. Deşi teoria lui Newton despre mecanică şi gravitaţie a fost depăşită de teoria lui Einstein şi va fi în continuare succedată de alte teorii din viitor, şi peste o mie de ani inginerii se vor baza tot pe teoriile lui Newton. în mod similar, spune el, concepţiile religioase despre univers folosesc de asemenea aproximări şi analogii pentru a putea înţelege realităţile ultime. „Nu reprezintă întregul adevăr, dar asta nu le împiedică să fie o parte din adevăr."[26]

LEGIUITORUL DIVIN

Câţiva filozofi au scris, de asemenea, despre provenienţa divină a legilor naturii. în cartea sa, The Divine Lawmaker: *Lectures on Induction, Laws ofNature and the Existence ofGod* (Legiuitorul divin: prelegeri despre inducţie, legile naturii şi existenţa lui Dumnezeu), filozoful de la Oxford, John Foster susţine că regularităţile din natură, indiferent cum le-ai descrie, sunt cel mai bine explicate de o Minte divină. Dacă accepţi faptul că există legi, atunci ceva anume trebuie să impună universului acea regularitate. Ce agent (sau agenţi) fac posibil acest lucru? Autorul afirmă că opţiunea teistă este singura opţiune serioasă ca sursă, aşa încât „suntem justificaţi raţional când concluzionăm că Dumnezeu - Dumnezeul relatării teiste - este Cel care creează legile prin impunerea regularităţilor asupra lumii ca regularităţi." Chiar dacă negi existenţa acestor legi, argumentează el, „există un argument puternic pentru explicaţia acestor regularităţi, prin apelul la acţiunea lui Dumnezeu."[27]
Swinburne demonstrează un punct înrudit ca răspuns la critica adusă de Dawkins argumentului său pentru proiectare (design):
Ce este o lege a naturii? (Acesta nu este un subiect abordat de vreunul din criticii mei.) Să spui că este o lege a naturii că toate corpurile se comportă într-un

anumit mod (de exemplu, se atrag între ele în conformitate cu o anumită formulă) este, aş sugera, ca şi cum ai spune că fiecare corp se comportă în acel mod din-tr-o necesitate fizică (de exemplu, atrage fiecare corp în acel mod). Şi este mai simplu să presupui că această uniformitate se naşte din acţiunea unei substanţe care le cauzează pe toate să se comporte în acelaşi mod, decât să presupui că faptul că toate corpurile se comportă uniform în acelaşi mod este un fapt brut elementar.[28]
Argumentul central al lui Swinburne este că un Dumnezeu personal, având proprietăţile tradiţionale, explică cel mai bine operarea legilor naturii.
Richard Dawkins a respins acest argument în baza faptului că Dumnezeu este o soluţie prea complexă pentru a explica universul şi legile lui. Mi se pare un lucru bizar să spui aşa ceva despre conceptul unei Fiinţe spirituale omnipotente. Ce este complex în ideea unui Spirit omnipotent şi omniscient, o idee atât de simplă, încât este înţeleasă de toţi adepţii celor trei mari religii monoteiste - iudaismul, creştinismul şi islamismul? Comentând pe marginea afirmaţiei lui Dawkins, Alvin Plantinga sublima de curând că, potrivit definiţiei lui Dawkins,

Dumnezeu este simplu - nu complex - pentru că Dumnezeu este spirit, nu un obiect material, şi în consecinţă nu are părţi componente.
întorcând-mă la alegoria cu telefonul celular din capitolul anterior, legile naturii constituie o problemă pentru atei, deoarece acestea sunt o voce a raţiunii care se face auzită prin mecanismele materiei. „Ştiinţa se bazează pe presupunerea că universul este complet raţional şi logic la toate nivelurile", scrie Paul Davies, probabil cel mai influent exponent contemporan al ştiinţei moderne. „Ateii susţin că legile [naturii] există fără un temei raţional şi că universul este în ultimă instanţă absurd. Ca om de ştiinţă, îmi vine greu să accept acest lucru. Trebuie să existe un temei raţional invariabil pe care se bazează natura logică şi ordonată a universului."[29]
Oamenii de ştiinţă care ne îndreaptă privirile spre Mintea lui

Dumnezeu nu elaborează doar o serie de argumente sau un proces de raţionare silogistică. Dimpotrivă, propun o viziune a realităţii care izvorăşte din inima conceptuală a ştiinţei moderne şi care se impune singură minţii raţionale. Este o viziune pe care eu, personal, o găsesc convingătoare şi incontestabilă.

ŞTIA UNIVERSUL CĂ VOM APĂREA SI NOI?

Imaginează-ţi că în vacanţa viitoare intri într-o cameră de hotel. CD-player-ul de pe noptieră este pornit şi se aude în surdină una din melodiile tale preferate. Tabloul înrămat deasupra patului este identic cu cel de acasă care atârnă deasupra şemineului. Camera este înmiresmată cu parfumul tău preferat. Dai din cap plin de uimire şi scapi bagajele la podea.
Ai devenit brusc foarte alert. Te duci la minibar, deschizi uşa şi priveşti uluit înăuntru. Băuturile tale preferate. Biscuiţii şi bomboanele tale preferate. Chiar şi marca de apă îmbuteliată pe care o preferi.
Te întorci de la minibar, apoi te uiţi împrejurul camerei. Observi cartea de pe birou: este ultimul volum al autorului tău preferat. Arunci o privire în baie, unde se află aranjate produsele de îngrijire personală şi igienă, fiecare de parcă ar fi fost ales special pentru tine. Porneşti televizorul şi este setat pe canalul tău preferat.
într-adevăr, cu fiecare nouă descoperire despre acest mediu ospitalier, ai înclina tot mai puţin să crezi că totul este o pură coincidenţă, nu-i aşa? S-ar putea să te întrebi cum au făcut rost administratorii hotelului de astfel de informaţii detaliate despre tine. S-ar putea să fii uimit de pregătirile lor meticuloase. S-ar putea chiar să verifici încă o dată cât te vor costa toate aceste lucruri, însă cu siguranţă că ai înclina să crezi că cineva ştia de sosirea ta.

UNIVERSUL NOSTRU FIN REGLAT

Acest scenariu de vacanţă este o comparaţie stângace şi limitată

pentru aşa-numitul argument al reglajului fin al universului. Popularitatea recentă a acestui argument a subliniat o nouă dimensiune a legilor naturii. „Cu cât cercetez mai mult universul şi studiez detaliile arhitecturii lui", scrie fizicianul Freeman Dyson, „cu atât găsesc mai multe dovezi că universul ştia într-un fel că vom apărea şi noi."[1] Cu alte cuvinte, legile naturii par să fie alcătuite în aşa fel, încât să conducă universul către apariţia şi susţinerea vieţii. Acesta este principiul antropic, popularizat de gânditori ca Martin Rees, John Barrow şi John Leslie. Să luăm în considerare legile de bază ale fizicii. S-au făcut calcule potrivit cărora, dacă valoarea unei singure constante fundamentale - viteza luminii sau masa electronului, de pildă - ar fi fost puţin diferită, atunci nu s-ar fi putut forma nicio planetă care să permită apariţia vieţii omeneşti.

Acest reglaj fin a fost explicat în două moduri. Unii oameni de ştiinţă au spus că reglajul fin este dovada unui proiect divin; mulţi alţii au speculat că universul nostru este unul din multe altele - un „multi-univers" - cu deosebirea că în al nostru s-a întâmplat să existe condiţiile potrivite pentru viaţă. Practic, niciun om de ştiinţă proeminent din ziua de azi nu mai susţine că reglajul fin este pur si simplu rezultatul unor factori întâmplători care au interacţionat în cadrul unui singur univers.

în cartea sa, *Infinte Minds* (Minţi infinite), John Leslie, un teoretician antropic de frunte, susţine că reglajul fin al universului este cel mai bine explicat de proiectul divin. Autorul afirmă că este impresionat nu de argumentele particulare ale cazurilor de reglaj fin, ci de faptul că aceste argumente există într-o asemenea abundentă. „Dacă, în consecinţă, au existat aspecte care au părut foarte norocoase în modul în care a lucrat natura şi, de asemenea, complet fundamentale", scrie el, „atunci acestea ar putea fi considerate la fel de bine drept dovezi care să favorizeze într-un mod special credinţa în Dumnezeu."[2] El citează câteva exemple de aspecte „norocoase" şi „fundamentale" al modului în care a lucrat natura:

1. Principiul relativităţii speciale face ca forţa electromagnetică să aibă un efect invariabil, indiferent dacă acţionează la un-

ghiurile corecte faţă de direcţia de deplasare a unui sistem. Acest lucru permite codului genetic să funcţioneze şi planetelor să-şi păstreze coeziunea când se rotesc.

2. Legile cuantice împiedică electronii să se prăbuşească în nucleul atomic, pe o traiectorie spirală.

3. Electromagnetismul are tăria unei singure forţe, care permite existenţa mai multor procese cheie: stelele pot arde neîncetat miliarde de ani; permite sinteza carbonului în stele; asigură faptul că leptonii nu înlocuiesc quarkurile, lucru care ar fi făcut imposibilă apariţia atomilor; este responsabilă ca protonii să nu se dezintergeze prea repede sau să nu se respingă prea tare, ceea ce ar fi făcut să fie imposibilă chimia. Cum este posibil ca aceeaşi mărime a unei forţe să împlinească atâtea cerinţe diferite, când se pare că ar fi necesare diferite mărimi de forţe pentru fiecare proces în parte?[3]

O EXAMINARE A UNIVERSURILOR MULTIPLE

La polul opus al ideii unui proiect divin se află teoria universurilor multiple. (Voi argumenta, totuşi, că existenţa unor universuri multiple nu elimină chestiunea unei Surse divine.) Unul din cei mai proeminenţi susţinători ai universurilor multiple este cosmologul Martin Rees. Rees notează:

Oricare univers ospitalier vieţii - ceea ce am putea numi un *univers biofilic* - trebuie să fie „ajustat" într-un anumit mod. Condiţiile necesare pentru orice tip de viaţă pe care o cunoaştem - stele stabile cu o durată lungă de viaţă, atomi stabili ca atomii de carbon, oxigen, siliciu, capabili să se combine în molecule complexe etc. - sunt sensibile la legile fizice şi la mărimea, rata de expansiune şi conţinutul universului.[4]

Aceasta s-ar putea explica, spune el, prin ipoteza că există multe „universuri" cu diferite legi şi constante fizice, iar al nostru se

întâmplă să aparţină unui subset de universuri care pot conduce la apariţia complexităţii şi a conştiinţei de sine. Dacă lucrurile stau aşa, reglajul fin nu ar mai fi ceva surprinzător.

Rees menţionează cele mai influente variaţiuni ale ideii universurilor multiple. în ideea „inflaţiei eterne" a cosmologilor Andrei Linde şi Alex Vilenkin, universurile se nasc din big-bang-uri individuale cu dimensiuni spaţio-temporale complet diferite de cele ale universului pe care îl cunoaştem. Teza găurii negre a lui Alan Guth, David Harrison şi Lee Smolin susţine că universurile se materializează din găuri negre în domenii spaţio-temporale reciproc

inaccesibile. în fine, Lisa Randall şi Raman Sundrum propun că există universuri în diferite dimensiuni spaţiale, care pot sau nu să interacţioneze unele cu celelalte. Rees subliniază că aceste idei ale universurilor multiple sunt „extrem de speculative" şi necesită o teorie care să descrie cu consecvenţă fizica densităţilor ultraînalte, configuraţia structurilor din extra-dimensiuni şi aşa mai departe. Acesta observă că numai una dintre ele poate fi cea corectă. Şi, de fapt, adaugă: „Este foarte posibil ca niciuna să nu fie corectă: există teorii alternative care ar conduce numai către existenţa unui singur univers."[5]

O TEORIE CARE CALCĂ ÎN STRĂCHINI

Atât Paul Davies, cât şi Richard Swinburne resping ideea universurilor multiple. Davies, fizician şi cosmolog, scrie că „este foarte adevărat că, într-un univers infinit, orice lucru care se poate întâmpla se va întâmpla." Dar aceasta nu este deloc o explicaţie. Dacă încercăm să înţelegem de ce universul este pro-viaţă, nu ne ajută când ni se spune că există toate universurile posibile. „La fel ca o teorie care calcă în străchini, explică tot şi în acelaşi timp nimic." Prin aceasta, el susţine că este o afirmaţie goală, lipsită de sens. Dacă spunem că lumea cu tot ce conţine ea a venit în fiinţă acum cinci minute, cu amintirile noastre cu tot, potrivit cărora am trăit mulţi ani şi cu dovezile unor evenimente ce s-au petrecut cu mii de ani în urmă, afirmaţia noastră nu poate fi respinsă. Aceasta explică tot şi în acelaşi timp nu explică nimic.

O explicaţie cu adevărat ştiinţifică, afirmă Davies, se aseamănă cu un glonţ bine ţintit. Ideea universurilor multiple înlocuieşte lumea reală raţional ordonată cu o şaradă infinit de complexă şi transformă întreaga idee de „explicaţie" în ceva lipsit de sens.[6] Swinburne este la fel de ferm în dispreţul lui faţă de explicaţia universurilor multiple: „Este o nebunie să postulezi un trilion de universuri (neconectate cauzal) pentru a explica trăsăturile unui singur univers, când postularea unei singure entităţi (Dumnezeu) ar rezolva problema."[7]

Am putea spune trei lucruri în privinţa argumentelor legate de reglajul fin al universului. în primul rând, este un lucru de necontestat faptul că trăim într-un univers cu anumite legi şi constante, iar viaţa nu ar fi fost posibilă dacă o parte din aceste legi şi constante ar fi fost diferite. în al doilea rând, faptul că legile şi constantele existente permit organismelor vii să supravieţuiască, nu răspunde la întrebarea privind originea vieţii. Este o întrebare complet diferită, aşa cum voi încerca să arăt; aceste condiţii sunt necesare ca viaţa să apară, însă nu şi suficiente. în al treilea rând, faptul că este posibil din punct de vedere logic să existe universuri multiple, cu propriile lor legi naturale, nu demonstrează că aceste universuri există cu adevărat. Momentan, nu există nicio dovadă care să susţină universurile multiple. Rămâne doar o idee speculativă.

Deosebit de important este aici faptul că existenţa universurilor multiple nu explică originea legilor naturii. Martin Rees sugerează că existenţa universurilor diferite, cu propriile lor legi, naşte întrebarea privind legile care guvernează întregul sistem de universuri, teoria generală care guvernează întregul ansamblu. *„Legile de bază care guvernează întregul sistem de universuri multiple pot permite o varietate între universuri,"* scrie acesta. „Cele pe care le numim «legile naturii» ar putea fi în această perspectivă mai mare *legi locale secundare,* în concordanţă cu teoria generală care guvernează ansamblul, însă nu fixate în mod unic de acea teorie."[8]

A întreba cum s-au născut legile care guvernează sistemul de universuri multiple este la fel cu a întreba despre originea legilor naturii în general. Paul Davies observă:

Susţinătorii universurilor multiple rămân deseori vagi în ce priveşte modul în care sunt alese valorile parametrilor în întregul ansamblu definit. Dacă există o „lege a legilor" care să descrie cum se acordă valorile parametrilor pe măsură ce trecem dintr-un univers în altul, atunci nu am făcut altceva decât să mutăm problema biophiliei cosmice cu un nivel mai sus.

De ce? în primul rând, pentru că trebuie să explicăm de unde provine legea legilor.[9]
Unii au spus că legile naturii sunt pur şi simplu rezultatele accidentale ale modului în care s-a răcit universul după big-bang. însă, aşa cum Rees a demonstrat, chiar şi aceste accidente pot fi privite drept manifestări secundare ale unor legi mai profunde care guvernează ansamblul universului. Din nou, chiar si evoluţia legilor naturii şi schimbările constantelor respectă anumite legi. „Am rămas în continuare cu întrebarea cum s-au născut aceste legi «mai profunde». Indiferent cât de mult împingi înapoi proprietăţile universului înspre ceva «emergent», chiar şi emergenţa lor trebuie să respecte anumite legi anterioare."[10]
Indiferent că e vorba de un sistem de universuri multiple sau nu, tot trebuie să ajungem la o înţelegere în ce priveşte originea legilor naturii. Iar aici singura explicaţie viabilă este Mintea divină.

CUM A DEVENIT VIE VIATA?

Când mass-media a menţionat prima oară schimbarea din concepţia mea despre lume, am fost citat în sensul că cercetările biologilor în privinţa ADN-ului demonstrează, prin complexitatea aproape incredibilă a aranjamentelor necesare pentru a produce viaţa, că trebuie să fi fost implicată o inteligenţă în tot acest proces. Scrisesem şi înainte că putea fi oferit un nou argument în favoarea proiectului, care să explice prima apariţie a vieţii din materia inertă - mai ales acolo unde această primă materie vie deţine deja capacitatea de a se reproduce genetic. Am susţinut că nu exista o explicaţie naturalistă satisfăcătoare pentru un astfel de fenomen.
Aceste afirmaţii au provocat un protest vehement din partea criticilor care susţineau că nu sunt la curent cu ultimele cercetări din domeniul abiogenezei. Richard Dawkins afirma că apelam la „dumnezeul golurilor". în noua mea introducere la ediţia din 2005 a lucrării *God and Philosophy* (Dumnezeu şi filozofia), scriam: „Sunt încântat că prietenii mei biologi îmi dau asigurări că protobiologii sunt capabili acum să producă teorii ale evoluţiei primei materii vii si că o parte din aceste teorii sunt în concordanţă cu dovezile ştiinţifice confirmate până acum."[1] Dar la toate acestea trebuie să adaug avertismentul că ultima lucrare pe care am consultat-o arată că prezenta concepţie a fizicienilor despre vârsta universului oferă prea puţin timp pentru ca aceste teorii ale abiogenezei să poată îndeplini acest lucru.
Un aspect mult mai important este provocarea filozofică cu care trebuie să se confrunte studiile despre originea vieţii. Majoritatea

studiilor privind originea vieţii au fost făcute de savanţi care arareori se preocupă de dimensiunea filozofică a descoperirilor lor. Filozofii, pe de altă parte, au vorbit prea puţin despre natura şi originea vieţii. întrebarea filozofică la care nu s-a răspuns în studiile privind originea vieţii este aceasta: Cum poate un univers alcătuit din materie inconştientă să producă fiinţe cu un scop în sine, capacităţi de auto-replicare şi o „chimie codificată"? Aici nu avem de-a face cu biologia, ci cu o problemă dintr-o categorie complet diferită.

ORGANISMUL CONDUS DE SCOPURI

Să privim mai întâi la natura vieţii din punct de vedere filozofic. Materia vie posedă un scop inerent sau o organizare centrată în jurul unui scop, care nu este prezent nicăieri în materia ce a precedat-o, într-una din puţinele lucrări filozofice recente despre viaţă, Richard Cameron a prezentat o analiză folositoare a acestui caracter direcţional al organismelor vii.
Un organism care e viu, spune Cameron, va fi de asemenea şi teleologic - adică va poseda scopuri, ţinte sau obiective intrinsece. „Biologii contemporani, filozofii biologiei şi cei care lucrează în domeniu] «vieţii artificiale»", scrie Cameron, „încă mai trebuie să aducă o explicaţie satisfăcătoare despre ce înseamnă să fii viu, iar eu susţin ideea că Aristotel ne poate ajuta să umplem acest vid... Aristotel nu a susţinut că viaţa şi teleologia pot fi co-extensive

pur şi simplu la întâmplare, ci a definit viaţa în termeni teleologici, afirmând că teleologia este esenţială pentru viaţa organismelor vii."[2]
Originea auto-reproducerii este a două problemă majoră. Distinsul filozof John Haldane notează că teoriile privind originea vieţii „nu oferă explicaţii suficiente, de vreme ce presupun deja existenţa auto-reproducerii într-o etapă iniţială, fără să fi arătat că aceasta poate apărea prin mijloace naturale dintr-o bază materială."[3]
David Conway rezumă aceste două dileme filozofice atunci când răspunde afirmaţiei lui David Hume, potrivit căruia ordinea universului care susţine viaţa nu a fost proiectată de nicio formă de

inteligenţă. Prima provocare este să oferi o explicaţie materialistă pentru „prima apariţie a materiei vii din materia lipsită de viaţă, în condiţia sa de a fi vie, materia vie posedă o organizare teleologică pe deplin absentă în tot ce a precedat-o." A doua provocare este să ofere o explicaţie la fel de materialistă pentru „apariţia, de la primele forme de viaţă care erau incapabile să se reproducă, a unor forme de viaţă cu capacitatea de a se reproduce. Fără această capacitate, ar fi fost imposibil să apară diversele specii prin mutaţii aleatorii si selecţie naturală. în consecinţă, un astfel de mecanism nu poate fi invocat în nicio explicaţie a modului în care formele de viată cu această capacitate au evoluat «mai întâi» din acele forme care nu o aveau." Conway concluzionează că aceste fenomene biologice „ne oferă motive să ne îndoim că ar fi posibil să explicăm existenţa formelor de viaţă exclusiv în termeni materialişti şi fără să recurgem la ideea de proiect."[4]

O *PROVOCARE CONCEPTUALĂ PROFUNDA*

A treia dimensiune filozofică a originii vieţii se leagă de originea codificării si procesării informaţiei, care sunt esenţiale tuturor formelor de viaţă. Acest lucru este descris plastic de matematicianul David Berlinski, care subliniază că există o dramă narativă bogată în ce priveşte înţelegerea noastră actuală a celulei.
Informaţia genetică din ADN este duplicată în timpul procesului de replicare şi apoi copiată din ADN în ARN, prin transcriere. După aceasta urmează o translatare prin care informaţia din ARN este comunicată aminoacizilor, iar apoi aminoacizii sunt combinaţi pentru a forma proteine. Cele două structuri fundamental diferite pentru procesarea informaţiei şi activitatea chimică, pe care le posedă celula, sunt coordonate de codul genetic universal.
Natura remarcabilă a acestui fenomen devine evidentă când subliniem cuvântul *cod.* Berlinski scrie:
în sinea sa, codul este ceva familiar nouă, o aplicaţie arbitrară sau un sistem de legături între două obiecte

distincte combinatorii. Codul Morse, ca să preiau un exemplu cunoscut, realizează o corespondenţă între linii şi puncte şi literele alfabetului. A observa că un cod este arbitrar înseamnă a observa distincţia dintre un cod şi legătura pur fizică dintre două obiecte. A observa că anumite coduri cuprind nişte aplicaţii înseamnă a transpune conceptul de cod în limbajul matematic. A observa că anumite coduri reflectă o legătură oarecare înseamnă să returnezi conceptul de cod utilizării sale de către oameni.
Acest lucru, la rândul său, ne conduce către întrebarea majoră: „Originile unui sistem de chimie codificată pot fi oare explicate într-un mod care să nu apeleze deloc la lucrurile pe care altfel le invocăm pentru a explica limbajele, codurile şi sistemele de comunicare, amprenta cuvintelor obişnuite asupra lumii materiale?"[5]
Cari Woese, un lider în studiile despre originea vieţii, atrage atenţia asupra naturii curioase din punct de vedere filozofic a acestui fenomen. Scriind în revista *RNA,* el spune: „Faţetele acestei probleme privind codificarea, mecanica şi evoluţia au devenit acum chestiuni

separate. Ideea că expresia genelor, la fel ca şi replicarea genelor, s-ar sprijini pe un principiu fizic fundamental a fost abandonată." Nu numai că nu există un asemenea principiu fizic fundamental, ci însăşi existenţa codului este un mister. „Regulile de codificare (dicţionarul semnificaţiilor codonilor) sunt cunoscute. Cu toate acestea, ele nu ne oferă niciun indiciu de ce există acest cod şi de ce procesul de translaţie are loc în acest fel." Woese recunoaşte cu sinceritate că nu ştim nimic despre originea unui astfel de sistem. „Originile translaţiei, ceea ce exista înainte de a deveni un adevărat mecanism de decodificare, sunt acum pierdute în negura trecutului şi nu doresc să mă implic aici în speculaţii cu privire la procesele de polimerizare care ar fi putut să o preceadă sau să-i dea naştere, sau să speculez pe marginea originii ARN-ului de transport, ale sistemelor încărcate cu ARN-ul de transport sau ale codului genetic."[6]

Paul Davies subliniază aceeaşi problemă. El observă că majoritatea teoriilor din biogeneză s-au concentrat asupra chimiei vieţii, însă „viaţa este mai mult decât nişte reacţii chimice complexe. Celula este de asemenea un sistem de stocare, procesare şi replicare a informaţiei. Trebuie să explicăm originea acestei informaţii şi modul în care mecanismul de procesare a informaţiei a ajuns să existe." El accentuează faptul că o genă nu este nimic altceva decât un set de instrucţiuni codificate, cu o reţetă precisă de producere a proteinelor. Faptul cel mai important este că aceste instrucţiuni genetice nu sunt acelaşi gen de informaţii pe care le găseşti în termodinamică şi mecanica statistică; dimpotrivă ele constituie informaţii semantice. Cu alte cuvinte, au un sens specific. Aceste instrucţiuni pot acţiona numai în mediul molecular capabil să interpreteze semnificaţia din codul genetic. Acesta este aspectul în care întrebarea despre originea lor devine cea mai importantă. „Problema modului în care informaţii încărcate cu semnificaţie sau semantice pot să apară spontan dintr-o aglomerare de molecule lipsite de raţiune, supuse unor forţe oarbe şi neavând niciun scop, constituie o provocare conceptuală profundă."[7]

PRINTR-O STICLĂ ÎNTUNECATĂ

Este adevărat că protobiologii au emis teorii despre evoluţia primei materii vii, dar acestea tratează o altă categorie de probleme. Teoriile lor tratează interacţiunea elementelor chimice, în vreme ce întrebările noastre au de-a face cu modul în care un lucru poate avea un scop în sine şi modul în care materia poate fi manipulată prin procesarea simbolurilor. însă chiar şi la nivelul acestora, protobiologii sunt încă departe de vreo concluzie definitivă. Acest fapt este sublimat de doi cercetători proeminenţi din domeniul originii vieţii.

Andy Knoll, profesor de biologie la Harvard şi autor al cărţii *Life on a Young Planet: The First Three Billion Years of Life* (Viaţa pe o planetă tânără: Primele trei miliarde de ani de viaţă), scrie:

Dacă încercăm să rezumăm prin a spune, la urma urmelor, ce cunoaştem despre istoria străveche a vieţii de pe Pământ, despre originea sa, etapele ei formative care au dat naştere biologiei pe care o vedem în jurul nostru azi, cred că trebuie să recunoaştem că privim printr-o sticlă întunecată. Nu ştim cum a început viaţa pe această planetă. Nu ştim nici când a început exact, nici nu cunoaştem în ce fel de circumstanţe.[8]

Antonio Lazcano, preşedintele Societăţii Internaţionale pentru Studierea Originii Vieţii, declară: „O trăsătură a vieţii rămâne, totuşi, certă: viaţa nu ar fi putut evolua fără un mecanism genetic - unul capabil să stocheze, să dubleze şi să transmită urmaşilor săi informaţii care se pot schimba odată cu trecerea timpului... Modalitatea exactă în care prima maşinărie genetică a evoluat rămâne de asemenea o chestiune nerezolvată." De fapt, acesta mărturiseşte: „Calea exactă a originii vieţii s-ar putea să nu fie cunoscută niciodată."[9]

Iar în ce priveşte originea reproducerii, John Maddox, editor emerit la revista *Nature* (Natura), scrie: „întrebarea prioritară este când (şi apoi cum) a evoluat reproducerea sexuală.

In ciuda deceniilor de speculaţii, tot nu ştim."[10] în sfârşit, omul de ştiinţă Gerald Schroeder subliniază că existenta condiţiilor favorabile vieţii tot nu explică modul în care aceasta a apărut. Viaţa a fost capabilă să supravieţuiască datorită condiţiilor favorabile de pe planeta noastră, însă nu există nicio lege a naturii care să instruiască materia să producă entităţi conduse de scopuri şi capabile să se reproducă.
Aşadar, cum explicăm originea vieţii? Laureatul Premiului Nobel, fiziologul George Wald, a făcut cândva celebra afirmaţie: „Alegem să credem imposibilul: viaţa a apărut spontan, din întâmplare." în anii ulteriori, a concluzionat că o minte preexistentă, despre care el postulează că este matricea realităţii fizice, a compus universul fizic care emană si susţine viata:
Cum este atunci posibil ca, având atât de multe alternative aparente, să ne aflăm într-un univers care deţine

tocmai acel set precis de proprietăţi care susţin viaţa? Am înţeles în ultima vreme - şi trebuie să recunosc că la început a fost un şoc pentru sensibilităţile mele ştiinţifice - că ambele întrebări pot fi aduse într-un anumit grad de congruenţă. Aceasta se întâmplă când adoptăm ipoteza că mintea, în loc să apară ca un produs ulterior din evoluţia vieţii, a existat dintotdeauna ca matrice, sursă şi condiţie a realităţii fizice - adică lucrurile din care este construită realitatea fizică sunt de natură raţională. Mintea este cea care a alcătuit un univers care hrăneşte viaţa şi, în cele din urmă, conduce la evoluţia unor creaturi care cunosc şi creează: creaturi care fac ştiinţă, artă şi tehnologie.[11]
Aceasta este şi concluzia mea. Singura explicaţie satisfăcătoare pentru originea unor asemenea forme de viaţă „conduse de scopuri şi capabile să se reproducă", aşa cum vedem pe pământ, este o Minte de o inteligenţă infinită.

8

A APĂRUT CEVA DIN NIMIC?

Intr-o scenă către finalul filmului *Sunetul muzicii,* Julie Andrews, în rolul Măriei, şi Christopher Plummer, în rolul Căpitanului von Trapp, îşi mărturisesc în sfârşit iubirea pe care o au unul pentru celălalt. Fiecare pare uimit că se iubesc reciproc şi se întreabă cum s-a născut iubirea lor. însă par convinşi că s-a născut de undeva. Pe versurile lui Richard Rodgers, cei doi cântă:
Nimic nu se naşte din nimic Nimic nu s-ar putea ivi aşa.[1]
Dar este oare adevărat? Sau poate apărea ceva din nimic? Şi în ce mod influenţează această întrebare înţelegerea noastră privind modul în care universul a luat fiinţă?
Acesta este obiectul de studiu al disciplinei ştiinţifice a cosmologiei şi al argumentului cosmologic din filozofie. în *The Presumption of Atheism* (Prezumţia ateismului), am definit argumentul cosmologic drept acel argument care are ca punct de pornire afirmaţia că există un univers. Prin univers, m-am referit la una sau mai multe fiinţe care au ajuns să existe din cauza altei fiinţe (sau care au putut fi cauzate de existenta altor fiinţe).

UNIVERSUL CA REALITATE ULTIMA

în *The Presumption of Atheism* (Prezumţia ateismului) şi alte scrieri ateiste am argumentat că trebuie să considerăm însuşi universul şi legile sale fundamentale ca având caracter ultim. Fiecare sistem de explicaţii trebuie să înceapă de undeva, iar acest punct de pornire

în sine nu poate fi explicat de sistemul respectiv. Prin urmare, în mod inevitabil, toate aceste sisteme includ cel puţin câteva elemente fundamentale care nu pot fi explicate. Aceasta este o consecinţă care rezultă din natura esenţială a explicaţiilor de ce se întâmplă ceea ce se întâmplă.

Să presupunem, de pildă, că observăm că vopseaua albă cea nouă de deasupra aragazului nostru a devenit maronie. Facem o investigaţie. Descoperim că acest lucru se întâmplă întotdeauna cu acest tip de aragaz şi cu acest tip de vopsea. Aducând întrebarea la un nivel superior, aflăm că acest fenomen poate fi explicat de anumite reguli mai ample şi mai profunde ale reacţiilor chimice: sulful din gazele emanate formează un compus cu ceva din vopsea, iar acesta îi schimbă culoarea. Dacă mergem mai departe, ajungem să vedem toată mizeria din bucătăria noastră drept una din nenumăratele consecinţe ale adevărului teoriei atomo-molecu-lare despre structura materiei. Şi aşa mai departe. La fiecare nivel nou, explicaţia trebuie să presupună câteva elemente fundamentale; pur şi simplu aşa stau lucrurile.

în dezbaterile mele cu cei care credeau în Dumnezeu, am arătat că se confruntau cu acelaşi lucru inevitabil. Orice altceva ar încerca teiştii să explice făcând referire la existenţa si natura lui Dumnezeu, nu pot evita să nu ia acest fapt ca având caracter ultim şi dincolo de orice explicaţie. Şi nu vedeam cum oricare lucru din universul nostru ar putea fi cunoscut sau presupus corect, ca să arate către o realitate transcendentă din spatele sau de deasupra sa. Aşadar, de ce să nu considerăm universul şi caracteristicile sale fundamentale drept realitatea ultimă?

Acum, majoritatea discuţiilor de mai sus au fost purtate independent de descoperirile din cosmologia modernă. De fapt, principalele mele două cărţi antiteologice au fost scrise cu mult înainte de dezvoltarea cosmologiei Big Bang sau de apariţia argumentului reglajului fin din constantele fizicii. Dar începând cu anii 1980, am început să îmi reconsider poziţia. Am mărturisit în acel moment că ateii trebuie să fie stânjeniţi de consensul cosmologic contemporan, deoarece părea să ofere dovezile ştiinţifice pentru ceea ce

Sf. Toma Aquino susţinea că nu poate fi demonstrat filozofic, şi anume, că universul a avut un început.

LA ÎNCEPUT

Când am întâlnit prima dată teoria Big Bang, ca ateu, mi s-a părut că are consecinţe extraordinare, deoarece sugera că universul a avut un început, iar prima propoziţie din Geneza („La început, Dumnezeu a făcut cerurile şi pământul") avea legătură cu un eveniment petrecut în univers. Câtă vreme universul era conceput ca fiind fără sfârşit, dar şi fără un început, era uşor să crezi că existenţa lui (si trăsăturile sale fundamentale) este un fapt brut. Şi dacă nu exista niciun motiv să crezi că universul a avut un început, nu mai era nevoie să postulezi altceva care să fi produs totul.

însă teoria Big Bang a schimbat toate acestea. Dacă universul are un început, devine complet rezonabil, aproape inevitabil, să întrebi ce a produs acest început. Situaţia s-a schimbat radical.

în acelaşi timp, am prevăzut că ateii vor fi nevoiţi să observe că această cosmologie a Big Bang-ului necesită o explicaţie fizică - o explicaţie care, probabil, ar putea rămâne etern inaccesibilă fiinţelor omeneşti. Dar am admis că şi credincioşii puteau, la fel de raţional, să accepte călduros cosmologia Big Bang ca tinzând să confirme credinţa lor anterioară, că „la început" universul a fost creat de Dumnezeu.

Cosmologii moderni au părut la fel de tulburaţi ca ateii de potenţialele implicaţii teologice ale muncii lor. în consecinţă, au elaborat căi de scăpare influente, care căutau să păstreze un *status quo* non-teist. Aceste căi au inclus ideea universurilor multiple, numeroase universuri generate de evenimente de fluctuaţie a vidului şi noţiunea lui Stephen Hawking despre un univers de sine stătător.

PÂNĂ CÂND APARE UN ÎNCEPUT

Asa cum am menţionat deja, nu am găsit de prea mare ajutor alternativa universurilor

multiple. Postularea universurilor multi-

ple, am susţinut că este o alternativă cu adevărat disperată. Dacă existenţa unui singur univers necesită o explicaţie, universurile multiple au nevoie de o explicaţie şi mai amplă: problema este augmentată de factorul a oricât de multe universuri există în total. Semăna cu cazul unui elev pe care învăţătoarea nu îl crede că tema i-a fost mâncată de câinele său, prin urmare acesta înlocuieşte prima variantă a poveştii sale cu faptul că o haită de câini - mult prea mare ca să-i poată număra - i-a mâncat tema.

Stephen Hawking a avut o abordare diferită în cartea sa *A Brief History of Time* (O scurtă istorie a timpului). Acesta scria: „Atâta vreme cât universul a avut un început, am putea presupune că a avut un creator. Dar dacă universul este cu adevărat de sine stătător, fără să aibă o graniţă sau margine, atunci nu ar avea nici început, nici sfârşit, ci pur şi simplu ar exista. Ce loc rămâne, atunci, pentru un creator?"[2] în recenzia cărţii publicate de el, am subliniat că sugestia implicată în întrebarea sa retorică nu era altceva decât un apel către atei. Totuşi, oricât de atrăgătoare era concluzia, am adăugat, oricine nu este un teoretician fizician va fi tentat să răspundă asemenea unui personaj din piesa lui Damon Runyon, Broadway: „Dacă Big Bang-ul nu a fost un început, va rămâne totuşi aşa, cel puţin până când apare un început."[3] însuşi Hawking trebuie să fi simţit cel puţin o fărâmă de simpatie faţă de acest răspuns, deoarece a spus: „Un univers în expansiune nu exclude un creator, însă aşază limitele în ce priveşte momentul când ar fi putut face acest lucru!"

Hawking a afirmat, de asemenea: „S-ar putea spune că timpul a început odată cu Big Bang-ul, în sensul că vremurile anterioare pur şi simplu nu ar fi definite."[4] Am concluzionat din această discuţie că, deşi eram de acord că universul aşa cum îl cunoaştem a început cu un Big Bang, fizica trebuie totuşi să rămână radical agnostică: din punctul de vedere al fizicii, este imposibil să descoperim ce anume a cauzat acest Big Bang.

Cu siguranţă, revelaţia unui univers aflat în flux continuu, spre deosebire de unul static, o entitate etern inertă, a schimbat radical discuţia. însă morala acestei povestiri este că, în ultimă instanţă,

problemele abordate erau mai degrabă de natură filozofică decât ştiinţifică. Iar aceasta m-a adus înapoi la argumentul cosmologic.

CEVA PREA MARE CA SĂ FIE EXPLICAT DE ŞTIINŢĂ

Principalul critic filozof al argumentului cosmologic în favoarea existenţei lui Dumnezeu a fost David Hume. Cu toate că susţinusem argumentele lui Hume în cărţile mele anterioare, treptat am început să îmi exprim îndoielile privind metodologia lui. De pildă, am arătat într-un eseu dintr-o antologie alcătuită în onoarea filozofului Terence Penelhum că anumite presupoziţii din gândirea lui Hume au rezultat în erori cruciale. Acestea includ teza lui despre faptul că, ceea ce numim „cauze" nu sunt decât nişte asocieri de idei sau lipsa unor astfel de asocieri. Am spus că originea - sau cel puţin validarea - conceptelor noastre cauzale, motivele pe care trebuie să se bazeze cunoaşterea noastră cauzală, se sprijină în bogata şi mereu repetitiva noastră experienţă de activităţi, noi fiind creaturi alcătuite din carne şi oase, care operează într-o lume independentă de gândirea noastră (experienţă, adică, încercarea de a face ca anumite lucruri să se întâmple şi succesul în a determina unele să se întâmple, iar altele nu; experienţa de a ne întreba „ce s-ar întâmpla dacă", de a experimenta şi astfel a descoperi prin experimente „ce se întâmplă când"). Ca agenţi, noi dobândim, aplicăm şi validăm ideea de cauză şi efect împreună cu noţiunea sa constitutivă despre ce este necesar şi ce este imposibil. Am concluzionat că o poveste scrisă exclusiv în genul lui Hume nu ar putea include înţelesurile stabilite pentru „cauză" şi pentru „lege a naturii".[5]

Dar în cartea lui David Conway *The Rediscovery of Wisdom* (Redescoperirea înţelepciunii) şi

în ediţia din 2004 a lui Richard Swinburne *The Existence of God* (Existenţa lui Dumnezeu), am găsit răspunsuri deosebit de eficiente la critica lui Hume (şi Kant) în privinţa argumentului cosmologic. Conway tratează sistematic fiecare din obiecţiile lui Hume. De pildă, Hume susţinea că nu există o cauză pentru existenţa oricărei serii de fiinţe fizice, dincolo de suma

tuturor membrilor seriei respective. Dacă există o serie fără început de fiinţe existente non-necesare, atunci aceasta este o cauză suficientă pentru univers, în totalitatea sa. Conway respinge această obiecţie, spunând: „Explicaţiile cauzale ale componentelor oricărui ansamblu, în termenii altor părţi, nu pot alcătui o explicaţie cauzală a întregului, dacă obiectele menţionate drept cauze sunt obiecte a căror existenţă proprie are nevoie de o explicaţie cauzală."[6] Astfel, de exemplu, să ne gândim la un virus de programe de calculator, capabil să se multiplice singur în calculatoarele legate într-o reţea. Faptul în sine, că au fost infectate un milion de calculatoare cu acest virus, nu explică existenţa virusului care se multiplică singur. Legat de acelaşi argument al lui Hume, Swinburne spunea:

întreaga serie infinită nu va avea nicio explicaţie, deoarece nu vor exista cauze ale membrilor seriei care să se afle în afara seriei. în acest caz, existenţa universului într-un timp infinit va rămâne un fapt brut inexplicabil. Va exista o explicaţie (în termenii legilor) de ce, odată intrat în existenţă, acesta continuă să existe. Dar ce va rămâne inexplicabil este existenţa sa de-a lungul unui timp infinit. Existenţa unui univers fizic complex de-a lungul unui timp finit sau infinit este ceva „prea mare" pentru a fi explicat de ştiinţă.[7]

NEVOIA UNUI FACTOR CREATOR

Odată ce critica lui Hume a fost respinsă, este posibil să aplicăm argumentul cosmologic în contextul cosmologiei moderne. Swinburne argumentează că putem explica starea de lucruri numai în termenii altor stări de lucruri. Legile în sine nu pot explica aceste stări. „Avem nevoie de stări de lucruri la fel cum avem nevoie de legi ca să explicăm lucrurile", scrie acesta. „Şi dacă nu le avem pentru începutul universului, deoarece nu există stări de lucruri anterioare, atunci nu putem explica începutul universului."[8]

Dacă ar exista o lege plauzibilă care să explice începutul universului, atunci ar trebui să spună ceva de genul „spaţiul gol dă naştere în mod necesar energiei şi materiei". în acest context, „spaţiul gol" nu este nimic, ci mai degrabă o „particularitate identificabilă", ceva care există deja. Această bazare pe legi pentru a porni universul din „spaţiul gol" dă naştere de asemenea întrebării de ce energia şi materia a fost produsă la timpul t° şi nu la un alt timp.

Filozoful ştiinţei, John Leslie, a arătat că niciuna din speculaţiile cosmologice din zilele noastre nu respinge posibilitatea unui Creator. O serie de cosmologi au speculat că universul a apărut „din nimic". Edward Tryon, în 1973, a teoretizat că universul a fost o fluctuaţie în vidul unui spaţiu mai mare. A argumentat că energia totală a universului a fost zero, deoarece energia gravitaţională care leagă universul este considerată o cantitate negativă în ecuaţiile fizicienilor. Folosind o altă abordare, Jim Hârtie, Stephen Hawking şi Alex Vilenkin au speculat că universul a început să existe ca rezultat al unei fluctuaţii cuantice „din nimic". „Nimicul" este în anumite cazuri o spumă haotică de spaţiu-timp, cu o densitate a energiei fantastic de mare. O altă sugestie (din partea lui Hawking) este că „timpul devine tot mai mult similar spaţiului în momentele cele mai timpurii ale Big Bang-ului."

Leslie nu consideră că aceste speculaţii sunt relevante, deoarece, aşa cum spune el:

Indiferent cum descrii universul - ca existând dintotdeauna sau luând naştere dintr-un punct din afara timpului şi spaţiului, sau de oriunde altundeva din spaţiu dar nu şi din timp, sau pornind din-tr-o stare cuantică atât de indefinită încât să nu fi existat un anumit moment când

s-a născut, sau ca având energia totală zero - oamenii care văd o problemă în însăşi existenţa lui Ceva Mai Degrabă Decât Nimic vor fi prea puţin înclinaţi să considere că problema a fost rezolvată.[9]
Dacă ai avea o ecuaţie care să detalieze probabilitatea ca un lucru să apară din vid, tot ar trebui să te întrebi de ce se aplică această ecuaţie. Hawking a remarcat, într-adevăr, nevoia pentru un factor creator care „să sufle foc" în aceste ecuaţii.

într-un interviu acordat la scurtă vreme după publicarea cărţii *A BriefHistory of Time* (O scurtă istorie a timpului), Hawking a recunoscut că modelul lui nu avea nimic de spus cu privire la existenţa lui Dumnezeu. Când afirmăm că legile fizicii au determinat modul în care a început universul, noi spunem doar că Dumnezeu nu a ales „să clădească universul într-un mod arbitrar, pe care noi nu l-am putea înţelege. Nu spunem nimic despre faptul dacă există Dumnezeu sau nu - spunem doar că El nu este arbitrar."[10]
UN ARGUMENT INDUCTIV BUN
încercarea mai veche de a explica universul prin apelul la o serie infinită de cauze a fost reformulată în limbajul cosmologiei moderne, însă John Leslie nu consideră acest lucru satisfăcător. Unii oameni, remarcă el, pretind că existenţa universului la oricare moment dat poate fi explicată de faptul că a existat un moment anterior şi tot aşa, la infinit. Există de asemenea fizicieni care cred că universul a existat de-a lungul unei perioade infinite de timp, fie printr-o serie infinită de explozii şi comasări, fie ca parte a unei realităţi aflate într-o expansiune eternă, care produce noi universuri de tip Big Bang. Alţii spun că universul există dintr-un trecut finit, potrivit unui criteriu de măsurare, însă de-a lungul unui timp infinit, conform altui criteriu.
în răspunsul său la aceste abordări, Leslie afirmă: „chiar şi existenţa unei serii infinite de evenimente trecute nu poate fi considerată o explicaţie în sine, prin explicarea fiecărui eveniment de către unul anterior." Dacă am avea o serie infinită de cărţi de geometrie care există prin copierea unor cărţi anterioare, tot nu deţinem răspunsul adecvat de ce cartea arată în felul respectiv (de exemplu, de ce este despre geometrie) sau de ce există această carte, la urma urmelor. întreaga serie are nevoie de o explicaţie. „Gândiţi-vă la o maşină a timpului", scrie acesta, „care călătoreşte în trecut, aşa încât nu a fost nevoie ca nimeni să o proiecteze şi să o construiască. Existenţa ei formează o buclă temporală auto-explicativă! Chiar dacă ar avea sens

călătoria în timp, o asemenea situaţie ar fi cu siguranţă o absurditate."[11]
Richard Swinburne rezumă expoziţia sa privind argumentul cosmologic, spunând: „Există o şansă destul de însemnată ca, dacă există un Dumnezeu, El să creeze ceva de dimensiunea şi complexitatea unui univers. Este foarte improbabil ca un univers să existe necauzat, dar este mai probabil ca Dumnezeu să existe necauzat. în consecinţă, argumentul în favoarea existenţei lui Dumnezeu, extras din existenţa universului, este un argument inductiv bun."[12]
într-o discuţie recentă cu Swinburne, am remarcat că versiunea argumentului cosmologic oferită de el pare să fie corectă într-un mod fundamental. Unele din atributele ei s-ar putea să aibă nevoie de o îmbunătăţire, însă universul este un fapt care cere imperios o explicaţie. Argumentul cosmologic al lui Richard Swinburne oferă o explicaţie foarte promiţătoare, şi probabil că, în sfârşit, cea corectă.

UN LOC PENTRU DUMNEZEU
Vorbim despre un lucru care 1-a preocupat pe Shakespeare. în primul act din *Macbeth,* una din celebrele piese de teatru ale lui Shakespeare, Macbeth şi Banquo, doi generali din armata

regelui, se întâlnesc cu un grup de trei vrăjitoare. Vrăjitoarele le spun câteva cuvinte, după care dispar. Uimit, Banquo spune:

- Pământul face spume, aşa cum face apa, iar acestea vin din ele. încotro au dispărut?
- în văzduh, răspunde Macbeth. Şi ce părea că are trup s-a topit ca suflarea în vânt.

Vorbim de o piesă de teatru interesantă, o scriere literară de înaltă clasă. însă cu toate că ideea unei persoane care se poate topi „ca suflarea în vânt" rareori reprezintă o problemă pentru iubitorii de teatru şi literatură, aceasta a constituit un obstacol veritabil pentru filozofii care căutau „să urmeze dovezile oriunde ar putea conduce".

NU *E NIMENI ACOLO*

în *God and Philosophy* (Dumnezeu şi filozofia) şi publicaţiile ulterioare, am susţinut că, conceptul de Dumnezeu nu era coerent, deoarece presupune ideea unui Spirit incorporai omniprezent. Raţionamentul meu fusese destul de direct. Aşa cum o înţelegem în sensul obişnuit şi al utilizării lor corespunzătoare, o persoană este o fiinţă alcătuită din carne şi oase. în acest sens, expresia „persoană fără trup" părea o absurditate, similară cu rimele atribuite lui Hughes Mearns:

Există Dumnezeu
Când am urcat sus pe scară
Am întâlnit un om care nu era acolo.
N-a fost nici azi acolo,
O, ce mi-aş dori să plece odată.

A spune o „persoană fără trup" e la fel cu a spune „cineva care nu e acolo". Dacă dorim să discutăm despre o „persoană fără trup", trebuie să oferim nişte mijloacele adecvate pentru a identifica şi reidentifica persoana într-un sens nou al cuvântului „persoană".

Filozofii de mai târziu, cum ar fi Peter Strawson şi Bede Rundle, au continuat să dezvolte acest gen de critică. Foarte recent, găsim o versiune a acestui argument în scrierile lui John Gaskin, profesor de filozofie şi asociat la Colegiul Trinity din Dublin. Acesta scrie: „Absenţa trupului este prin urmare nu numai un motiv faptic pentru a ne îndoi dacă există o persoană (nu e nimeni acolo!). Este, de asemenea, un motiv de a ne îndoi dacă o astfel de entitate lipsită de trup ar putea fi cu adevărat un agent."[1]

Deşi formidabilă, această critică a fost tratată în mod credibil de teişti. Odată cu anii 1980 şi 1990, a avut loc o renaştere a teismului în rândul filozofilor analitici. Mulţi dintre aceşti gânditori au realizat studii extinse pe marginea caracteristicilor atribuite tradiţional lui Dumnezeu şi a conceptelor cum ar fi eternitatea. Doi astfel de gânditori, Thomas Tracy şi Brian Leftow, au răspuns sistematic provocării de a apăra coerenţa ideii unui „Spirit incorporai omniprezent". în timp ce Tracy abordează problema modului în care poate fi identificat un agent fără trup, Leftow încearcă să arate atât motivul pentru care o fiinţă divină trebuie să se afle în afara spaţiului şi timpului, cât şi modul în care o fiinţă lipsită de trup poate acţiona în univers.

PERFECŢIUNEA ACŢIUNII UNUI AGENT

în cărţile sale, *God, Action and Embodiment* (Dumnezeu, Acţiune şi întrupare) şi *The God Who Acts* (Dumnezeul care acţionează), Tracy a răspuns pe larg întrebărilor mele despre cum este posibil să existe o persoană fără trup şi cum poate fi identificată. Tracy consi-

deră persoanele (omeneşti şi divine) drept agenţi care pot acţiona intenţionat. Acesta consideră persoana umană drept un organism în calitate de agent, un corp capabil de o acţiune intenţionată. Deşi toţi agenţii întrupaţi (cum ar fi persoanele umane) trebuie să fie unităţi psihologice (şi nu minţi plus trupuri), nu toţi agenţii trebuie să fie întrupaţi. Niciun argument anti-dualist nu arată că un trup este o condiţie necesară pentru a fi un agent, de vreme ce condiţia de a fi un agent înseamnă pur şi simplu a fi capabil de o acţiune intenţionată. Dumnezeu este un agent, scrie acesta, a cărui fiecare activitate este o acţiune intenţionată. A vorbi despre Dumnezeu ca o fiinţă personală înseamnă a vorbi despre el ca agent al unor acţiuni intenţionate. Puterea de acţiune a lui Dumnezeu este unică, iar acţiunile atribuite lui Dumnezeu nu pot fi în principiu atribuite altor agenţi. De pildă, Dumnezeu, prin acţiunea

Sa intenţionată de agent, este agentul care aduce în existenţă toate celelalte fiinţe.
Tracy observă că Dumnezeu poate fi identificat prin modul unic în care El acţionează. „Dacă îl considerăm pe Dumnezeu perfecţiunea acţiunii unui agent, atunci vom spune că Dumnezeu este un agent excepţional de creativ, a cărui viaţă prezintă o unitate perfectă a intenţiei şi care este creatorul omnipotent al tuturor lucrurilor." A spune că Dumnezeu este iubire înseamnă a spune că Dumnezeu iubeşte în moduri concrete, vizibile în acţiunile Lui, iar aceste acţiuni reprezintă identitatea Sa ca agent. însă Dumnezeu este un agent al cărui mod de viaţă şi a cărui putere de acţiune sunt fundamental diferite de ale noastre. De vreme ce „scopul şi conţinutul acţiunii lui Dumnezeu sunt unice, atunci la fel va fi şi caracterul iubirii, al răbdării sau înţelepciunii Lui".[2] O asemenea înţelegere a acţiunilor divine ne poate ajuta să dăm un conţinut descrierilor noastre despre Dumnezeu ca iubitor sau înţelept, dar totodată trebuie să recunoaştem că înţelegerea noastră este extrem de limitată.

ALCĂTUIREA REALĂ A LUMII

Brian Leftow, actualmente profesor la catedra Nolloth la Oxford, dezbate aceste teme în cartea sa, *Time and Eternity* (Timpul şi eter-

nitatea). în discuţia avută cu Leftow, mi-a arătat că ideea unui Dumnezeu în afara timpului şi spaţiului este în armonie cu teoria relativităţii speciale. „Există o mulţime de argumente diverse pe care le-ai putea oferi pentru a arăta că Dumnezeu se află în afara timpului", remarca acesta. „Unul care mă impresionează este că, dacă iei în serios relativitatea specială, ajungi să crezi că tot ce se află în timp se află şi în spaţiu. Este un continuum cvadridimensional. Niciun teist nu s-a gândit vreodată că Dumnezeu există literal în spaţiu. Dacă El nu este în spaţiu, şi orice există în timp există în spaţiu, atunci El nu se află nici în timp. Atunci întrebarea devine: Cum poţi înţelege faptul că există o fiinţă similară cu o persoană în afara timpului?"
Iar Leftow continuă:
Ei bine, este evident că o mulţime de predicate personale nu se potrivesc. El nu poate uita. Poţi uita numai ce se află în trecutul tău. Nu poate înceta să facă ceva. Poţi înceta să faci un lucru care s-a încheiat în trecut, însă există alte predicate personale care nu par să aibă legătură cu timpul - lucruri cum ar fi cunoaşterea, ce poate fi o stare dispoziţională, fără o referinţă temporală. Şi, aş adăuga, intenţia este la fel. A avea o intenţie poate fi o stare dispoziţională, cum ar fi dacă anumite lucruri s-ar întâmpla, ai face ceva. Prin urmare, înclin să cred că există motive să ne gândim că Dumnezeu se află în afara timpului. Şi de asemenea, că putem înţelege aceasta fără să ajungem într-o mlaştină misterioasă.
Cealaltă întrebare pe care a abordat-o este cum poate fi logic să discutăm despre un Spirit omniprezent care acţionează în spaţiu sau în lume:
Dacă Dumnezeu este etern, în afara timpului, atunci tot ce face are loc, ca să spunem aşa, deodată, într-un

singur act. Nu ar putea face un lucru mai întâi şi apoi un altul mai târziu. însă acest act unic poate avea efecte la momente diferite. El poate face printr-un act de voinţă ca soarele să răsară azi si să răsară mâine, iar aceasta va avea un efect azi şi mâine. Totuşi, nu aceasta este întrebarea fundamentală.
întrebarea fundamentală este: Cum ar putea exista o legătură de cauzalitate între o fiinţă din afara spaţiului şi timpului, şi totalitatea entităţii spaţiu-timp? înţelegerea unei asemenea legături depinde foarte mult de teoria cauzalităţii pe care o adopţi. Dacă crezi că acest concept al cauzei implică o referinţă temporală esenţială (cu alte cuvinte, cauza este legată de timp) -

de exemplu, o cauză este un eveniment care precede un alt eveniment şi are anumite legături cu acesta - atunci nu se poate găsi nicio logică. însă există analize ale cauzalităţii care nu implică acea referinţă temporală esenţială. Eu însumi înclin de partea perspectivei conform căreia conceptul cauzei nu are cu adevărat o analiză - adică este un concept primitiv, iar cauzalitatea în sine este o relaţie primitivă. Face parte din alcătuirea reală a universului. Dacă într-adevăr conceptul cauzalităţii nu are o analiză, atunci nu mai există niciun lucru pe care să îl discuţi despre această analiză şi care să nege o relaţie cauzală primitivă dintre un Dumnezeu atemporal şi întreaga dimensiune a timpului.[3]

O *POSIBILITATE COERENTĂ*

Studiile lui Tracy şi Leftow demonstrează cel puţin că ideea unui Spirit omniprezent nu este intrinsec incoerentă, dacă privim acest Spirit drept un agent în afara spaţiului şi timpului, care execută în mod unic intenţiile sale în continuumul spaţio-temporal. între-

barea dacă există un astfel de Spirit, aşa cum am văzut, constituie miezul argumentelor cu privire la existenţa lui Dumnezeu.

în ce priveşte validitatea acestor argumente, sunt de acord cu concluzia lui Conway:

Dacă raţionamentul din capitolul precedent este corect, nu există argumente filozofice întemeiate care să nege că Dumnezeu poate fi explicaţia universului şi a formei ordonate pe care o prezintă. Aşa stând lucrurile, nu există niciun motiv întemeiat pentru ca filozofii să nu se întoarcă din nou la concepţia filozofică a subiectului lor, fiindcă nu există alte modalităţi mai bune de a obţine înţelepciunea.[4]

10

DESCHIS FATĂ DE OMNIPOTENTĂ

*»>*tiinţa în sine, exclusiv prin forţele proprii, nu poate furniza un *ţ* argument pentru existenţa lui Dumnezeu. însă cele trei categorii de dovezi pe care le-am avut în vedere în acest volum - legile naturii, viaţa cu organizarea sa teleologică şi existenţa universului - pot fi explicate numai în lumina unei Inteligenţe care explică atât propria sa existenţă, cât şi a lumii. O astfel de descoperire a Divinităţii nu are loc prin experimente şi ecuaţii, ci prin înţelegerea structurilor pe care acestea le dezvăluie şi le prezintă.

Aşadar, toate acestea ar putea suna cam impersonal şi abstract. Cum, ar putea întreba cineva, pot eu ca persoană să răspund descoperirii unei Realităţi ultime care este un Spirit omniprezent şi omniscient? Trebuie să spun din nou că, în cazul meu, călătoria către descoperirea Divinităţii a fost până în acest moment un pelerinaj al raţiunii. Am urmat argumentul acolo unde m-a condus. Şi m-a condus să accept existenţa unei Fiinţe care există prin sine, imuabilă, imaterială, omnipotentă şi omniscientă.

Cu siguranţă, rămâne de discutat despre existenţa răului şi a suferinţei. Totuşi, din punct de vedere filozofic, aceasta este o problemă separată de existenţa lui Dumnezeu. Pornind de la existenţa naturii, ajungem la temeiul existenţei sale. Este posibil ca natura să aibă imperfecţiuni, dar acestea nu au nicio relevanţă asupra faptului dacă a avut o Sursă ultimă. Prin urmare, existenţa lui Dumnezeu nu depinde de existenţa răului motivat sau nemotivat.

în ce priveşte explicaţia prezenţei răului, există două alternative pentru cei care acceptă existenţa Divinităţii. Prima dintre ele este cea a Dumnezeului aristotelic, care nu intervine în lume. Cea

de-a doua este apărarea bazată pe voinţa liberă, ideea că răul este totdeauna o posibilitate

dacă fiinţele omeneşti sunt cu adevărat libere, în sistemul de gândire aristotelic, odată ce procesul creaţiei s-a încheiat, Dumnezeu a lăsat ca universul să fie condus de legile naturale, cu toate că uneori oferă un sprijin mai degrabă distant şi detaşat în privinţa principiilor fundamentale ale dreptăţii. Apărarea bazată pe voinţa liberă depinde de acceptarea anterioară a cadrului revelaţiei divine, ideea că Dumnezeu S-a revelat pe Sine.

DESCHIS SĂ AFLU MAI MULTE

încotro mă voi îndrepta de aici? în primul rând, sunt complet deschis să aflu mai multe despre Realitatea divină, mai ales în lumina lucrurilor pe care le ştim despre istoria naturii. în al doilea rând, întrebarea dacă Divinitatea S-a revelat pe sine în istoria omenirii rămâne un subiect ce merită discutat. Posibilităţile omnipotenţei nu pot fi limitate, cu excepţia lucrurilor care sunt logic imposibile. Orice altceva rămâne deschis în faţa omnipotenţei.

Anexa B din acest volum prezintă dialogul meu pe această temă cu teologul şi episcopul anglican N.T. Wright, cu referiri particulare la afirmaţia creştinilor că Dumnezeu a devenit om în Persoana lui Isus Cristos. Aşa cum am afirmat de mai multe ori, nicio altă religie nu deţine o combinaţie mai grozavă ca tandemul dintre o personalitate carismatică de felul lui Isus şi un intelectual de prim rang ca Sf. Pavel. Dacă aţi vrea ca Divinitatea omnipotentă să înfiinţeze o religie, acesta combinaţie mi se pare cea mai potrivită!

Deschis faţă de omnipotenţă

Dar haideţi să ne imaginăm un alt sfârşit. Oamenii de ştiinţă adoptă ca ipoteză de lucru sugestia înţeleptului, că telefonul este un mijloc prin care pot intra în legătură cu alţi oameni. După un studiu aprofundat, aceştia confirmă că telefonul este conectat la o reţea care transmite vocile unor oameni reali. Au ajuns de acum să accepte teoria că există fiinţe inteligente „undeva departe".

O parte din savanţii mai întreprinzători merg chiar mai departe. Fac eforturi să descifreze sunetele pe care le aud la telefon. Recunosc tipare şi ritmuri care îi ajută să înţeleagă ce spun. întreaga lor lume se schimbă. Ştiu că nu sunt singuri. Iar la un moment dat încearcă să ia legătura cu ceilalţi oameni.

Comparaţia este uşor de aplicat. Descoperirea fenomenelor, cum ar fi legile naturii - reţeaua de comunicaţii din alegorie -i-a condus pe oamenii de ştiinţă, filozofi şi toţi ceilalţi să accepte existenţa unei Minţi cu o inteligenţă infinită. Unii pretind că au luat legătura cu această Minte. Eu unul, încă nu. Dar cine ştie ce s-ar mai putea întâmpla?

într-o zi, s-ar putea să aud o Voce care îmi spune: „Mă poţi auzi acum?"

I

DORNIC SĂ INTRU ÎN LEGĂTURĂ

Doresc acum să mă întorc la alegoria cu care am început partea de faţă a cărţii. Am discutat despre un telefon celular descoperit de un trib pe o insulă şi încercările acestuia de a-i explica natura. Alegoria se încheia cu ridiculizarea şi ignorarea înţeleptului tribului de către oamenii de ştiinţă.

138

139

ANEXE

In acest volum am schiţat argumentele care m-au condus să-mi schimb poziţia cu privire la existenţa lui Dumnezeu. Aşa cum am observat mai devreme, cartea lui David Conway, *The Redisco-very ofWisdom* (Redescoperirea înţelepciunii), a jucat un rol semnificativ în această schimbare. O altă carte pe care am recomandat-o în alte forumuri este *The Wonder of the World* (Minunea lumii) de Roy Abraham Varghese. în noua mea introducere la cartea *God and Philosophy* (Dumnezeu şi filozofia), am afirmat că oricare succesor al cărţii *God and Philosophy* (Dumnezeu şi filozofia) „ar trebui să ia în considerare" *The Wonder of the World* (Minunea lumii), „care oferă un argument extrem de extins al argumentului inductiv bazat pe ordinea naturii". De vreme ce Varghese a colaborat cu mine la

producerea cărţii de faţă, l-am rugat să completeze reflecţiile mele cu o analiză şi evaluare a argumentelor generaţiei actuale de atei. Lucrarea lui, intitulată „The New Atheism: A Criticai Appraisal of Dawkins, Dennet, Wolpert, Harris and Stenger" (Noul ateism: o evaluare critică a lui Dawkins, Dennet, Wolpert, Harris şi Stenger) constituie Anexa A.
Anexa B se ocupă de aserţiunea că există o revelaţie de Sine a lui Dumnezeu în istoria omenirii, în Persoana lui Isus Cristos. Această afirmaţie este apărată de unul din cei mai buni învăţaţi în Noul Testament, Episcopul N.T. Wright. în opinia mea, răspunsurile lui Wright la criticile mele anterioare privind revelaţia, cuprinse atât în volumul de faţă, cât şi în cărţile sale, alcătuiesc cea mai puternică demonstraţie în favoarea creştinismului pe care am întâlnit-o vreodată.
Am inclus ambele anexe în această carte, deoarece reprezintă două exemple ale tipului de raţionament care m-a determinat să îmi schimb poziţia cu privire la existenţa lui Dumnezeu. Am simţit că se cuvine să le includ în întregime, fiindcă sunt contribuţii origi-

nale care duc discuţia semnificativ mai departe, în timp ce le oferă cititorilor o anumită înţelegere privind direcţia continuării călătoriei mele. Luate împreună cu Partea a Ii-a, „Descoperirea mea privind Divinitatea", acestea constituie un întreg organic, care oferă o nouă viziune solidă a filozofiei religiei.

ANEXA A

„NOUL ATEISM": O EVALUARE CRITICĂ A LUI DAWKINS, DENNET, WOLPERT, HARRIS ŞI STENGER

de Roy Abraham Varghese

La temelia „noului ateism" se află crezul că nu există Dumnezeu, nicio Sursă eternă şi infinită a tot ce există. Acesta este crezul cheie care trebuie stabilit pentru ca majoritatea celorlalte argumente să funcţioneze. Argumentul meu de aici este că „noii atei", Richard Dawkins, Daniel Dennett, Lewis Wolpert, Sam Harris şi Victor Stenger, nu numai că eşuează în pledoaria lor pentru acest crez, dar şi ignoră fenomenele specifice care sunt deosebit de relevante pentru întrebarea dacă există Dumnezeu.
Din punctul meu de vedere, cinci fenomene sunt evidente în experienţa noastră imediată şi pot fi explicate numai în termenii existenţei lui Dumnezeu. Acestea sunt, în primul rând, raţionalitatea implicită în toată experienţa noastră privind lumea fizică; în al doilea rând, viaţa, capacitatea de a acţiona autonom; în al treilea rând, conştiinţa, abilitatea de a fi conştient; în al patrulea rând, gândirea conceptuală, puterea de a articula şi înţelege simbolurile care au un sens, aşa cum sunt cele cuprinse în limbaj; şi în al cincilea rând, şinele omenesc, „centrul" conştiinţei, al gândirii şi al acţiunii.
Trei lucruri ar trebui menţionate despre aceste fenomene şi aplicaţia lor privind existenţa lui Dumnezeu. Mai întâi, suntem obişnuiţi să auzim despre argumentele şi dovezile în favoarea existenţei lui Dumnezeu. în opinia mea, astfel de argumente sunt

folositoare în articularea anumitor concepte fundamentale, dar nu pot fi privite ca „dovezi" ale căror validitate formală determină dacă există un Dumnezeu. De altă parte, fiecare dintre fenomenele citate aici, în felul lor, presupun existenţa unei Minţi infinite, eterne. Dumnezeu este condiţia care se află la baza a tot ce este de la sine înţeles în experienţa noastră. în al doilea rând, aşa cum ar trebui să fie evident din punctul precedent, nu vorbim despre probabilităţi şi ipoteze, ci despre întâlniri cu realităţile fundamentale care nu pot fi negate fără o auto-contrazicere. Cu alte cuvinte, nu aplicăm teoremele probabilităţilor anumitor seturi de informaţii, ci discutăm întrebarea cu mult mai fundamentală despre modul în care este posibil să evaluezi aceste informaţii. De asemenea, nu înseamnă că îl deducem pe Dumnezeu din existenţa anumitor fenomene complexe. Dimpotrivă, existenţa lui Dumnezeu este presupusă

de toate fenomenele. în al treilea rând, ateii, vechi şi noi, s-au plâns că nu există nicio dovadă pentru existenţa lui Dumnezeu, iar unii teişti au răspuns că voinţa noastră liberă poate fi păstrată numai dacă aceste dovezi rămân necoercitive. Abordarea folosită aici arată că deţinem toate dovezile necesare din experienţa noastră nemijlocită şi numai un refuz deliberat de a le „vedea" este responsabil pentru existenţa oricărui tip de ateism.
Luând în considerare experienţa noastră nemijlocită, haideţi să realizăm un experiment mintal. Gândiţi-vă o clipă că aveţi în faţă o măsuţă din marmură. Credeţi că, după o mie de miliarde de ani sau după o perioadă infinită, această masă ar putea deveni brusc sau treptat conştientă, conştientă de mediul înconjurător şi de identitatea ei, la fel ca voi? Pur şi simplu, este de neconceput că s-ar putea petrece aşa ceva. Lucrurile stau la fel pentru orice tip de materie. Odată ce înţelegem natura materiei, masă-energie, ne dăm seama că, prin natura ei, materia nu ar putea deveni „conştientă" niciodată, nu ar putea „gândi" niciodată, nu ar putea spune niciodată „eu". însă poziţia ateilor este că, la un moment dat în istoria universului, a avut loc imposibilul şi ceea ce este de neconceput. Materia nediferenţiată (aici includem energia), la un anumit moment, a devenit „vie", apoi conştientă, după care a devenit capabi-

lă de gândire conceptuală şi, în cele din urmă, un „eu". Dacă ne întoarcem la măsuţa noastră, înţelegem de ce acest lucru este ridicol. Măsuţa nu are niciuna din proprietăţile de a fi conştientă şi, chiar dacă ar trece o perioadă infinită de timp, nu ar putea „dobândi" astfel de proprietăţi. Chiar şi în cazul în care cineva adoptă un scenariu improbabil despre originea vieţii, ar trebui să lase deoparte raţiunea pentru a putea sugera că, în anumite condiţii, o măsuţă de marmură poate produce concepte. Iar la nivelul subatomic, ce este valabil pentru masă rămâne valabil şi pentru tot restul materiei din univers.
în ultimele trei sute de ani, ştiinţele empirice au descifrat incomensurabil mai multe informaţii despre lumea fizică decât si-ar fi putut imagina vreodată strămoşii noştri. Aceasta include o înţelegere comprehensivă a reţelelor genetice şi neurale care stau la baza vieţii, conştiinţei, gândirii şi sinelui. însă dincolo de a spune că aceste patru fenomene operează cu o infrastructură fizică, înţeleasă acum mai bine decât oricând, ştiinţa nu poate spune nimic despre natura sau originea fenomenelor în sine. Deşi unii oameni de ştiinţă au încercat să le explice drept manifestări ale materiei, nu există nicio o modalitate posibilă de a demonstra că faptul că eu înţeleg această propoziţie se reduce doar la o conexiune neurală specifică. Cu siguranţă, există conexiuni neurale care însoţesc gândurile mele - iar neuroştiinţa modernă a descoperit care sunt regiunile din creier ce susţin diversele tipuri de activităţi mintale. Dar a spune că un anumit gând *este* un set de conexiuni neurale specifice este la fel de absurd ca sugestia că ideea de justiţie nu reprezintă nimic altceva decât nişte însemne de cerneală pe o foaie de hârtie. Prin urmare, este incoerent să sugerăm că gândirea şi conştiinţa pot fi reduse în mod exclusiv la nişte tranzacţii fizice.
Dat fiind spaţiul limitat în acest articol, voi prezenta o privire de ansamblu extrem de condensată a celor cinci fenomene fundamentale care stau la baza experienţei noastre privind lumea şi care nu pot fi explicate în cadrul de referinţă al „noului ateism". Un studiu mai detaliat se va putea găsi în cartea mea *The Missing Link* (Veriga lipsă).

RAŢIONALITATEA
Dawkins şi alţii întreabă: „Cine l-a creat pe Dumnezeu?" Ei bine, în mod evident, teiştii şi ateii pot cădea de acord în privinţa unui singur lucru: dacă există ceva, atunci trebuie să fie altceva care a precedat acest „ceva" şi care a existat dintotdeauna. Cum a luat fiinţă această realitate eternă? Răspunsul este că nu a luat niciodată fiinţă, ci există dintotdeauna. Puteţi alege: Dumnezeu sau universul. Ceva a existat dintotdeauna.

Tocmai în acest punct tema raţionalităţii revine în prim planul discuţiei. Contrar protestelor ateilor, există o diferenţă majoră între ce afirmă teiştii şi ateii cu privire la ce a existat întotdeauna. Ateii afirmă că explicaţia universului constă pur şi simplu în faptul că există din eternitate, însă nu putem explica modul în care a ajuns să existe această stare de lucruri eternă. Este un fapt inexplicabil şi trebuie acceptat ca atare. Teiştii, de altă parte, sunt categorici când afirmă că Dumnezeu nu este ceva inexplicabil, în ultimă analiză: existenţa lui Dumnezeu este inexplicabilă pentru noi, dar nu şi pentru Dumnezeu.
Faptul că existenţa lui Dumnezeu trebuie să aibă o logică internă proprie îl putem înţelege, deoarece în univers poate exista raţionalitate, numai dacă se bazează în raţionalitatea ultimă. Cu alte cuvinte, faptele singulare cum ar fi capacitatea noastră de a cunoaşte şi explica adevărurile, corelaţia dintre fenomenele naturii şi descrierile noastre abstracte ale acestor fenomene (ceea ce fizicianul Eugene Wihner numea eficienţa nerezonabilă a matematicii) şi rolul codurilor (sistemele de simboluri care acţionează în lumea fizică), şi anume codurile genetice şi neurale de la nivelurile cele mai de bază ale vieţii, manifestă - prin însăşi existenţa lor - natura fundamentală şi generalizată a raţionalităţii. *Ce anume* este această logică internă nu putem înţelege, cu toate că ideile tradiţionale despre natura lui Dumnezeu ne oferă câteva indicii. De exemplu, Eleonore Stump şi Norman Kretzmann au arătat că atributul divin al simplităţii absolute, când este înţeles pe deplin, ne ajută să arătăm de ce Dumnezeu nu se poate să nu existe. Alvin Plantinga

subliniază că Dumnezeu înţeles ca o Fiinţă necesară există în toate lumile posibile.
Ateii pot răspunde în două moduri: universul ar putea avea o logică internă pentru existenţa sa, pe care noi nu o putem înţelege; şi/sau, nu trebuie să credem că este nevoie de o Fiinţă (Dumnezeu) cu propria sa logică internă, ca universul să existe. în privinţa primului punct, teiştii vor spune că nu există un astfel de „univers", dincolo de suma totală a lucrurilor care îl alcătuiesc, iar noi ştim sigur că niciunul din lucrurile din univers nu au logica internă a unei existenţe nesfârşite. în privinţa celui de-al doilea punct, teiştii subliniază pur şi simplu că existenţa raţionalităţii, pe care cu siguranţă că o experimentăm - începând cu legile naturii şi până la capacitatea noastră de a gândi raţional - nu poate fi explicată dacă nu are un fundament suprem, care nu poate fi cu nimic mai puţin decât o Minte infinită. „Lumea este raţională", observa marele matematician Kurt Godel.[1] Relevanţa acestei raţionalităţi este că „ordinea lumii reflectă ordinea minţii supreme care o guvernează".[2] Realitatea raţionalităţii nu poate fi eludată prin niciun apel la selecţia naturală. Selecţia naturală presupune existenţa entităţilor fizice care interacţionează conform unor legi specifice şi a unui cod care dirijează procesele vieţii. Iar a vorbi despre selecţia naturală înseamnă să presupui că există o anumită logică pentru ce se petrece în natură (adaptarea) şi că suntem capabili să înţelegem această logică.
Revenind la exemplul de mai devreme cu măsuţa din marmură, noi afirmăm că raţionalitatea extrem de reală, care se află la baza gândirii noastre şi pe care o întâlnim în studiul unui univers exact din punct de vedere matematic, nu putea fi generată de o piatră. Dumnezeu nu este un fapt brut suprem, ci Raţionalitatea supremă, întreţesută în fiecare dimensiune a existenţei.
O nouă faţetă, deşi implauzibilă, a problemei originii realităţii fizice este adusă în discuţie de afirmaţia lui Daniel Dennett, potrivit căruia universul „se creează din nimic, sau cel puţin din ceva ce este aproape imposibil de diferenţiat de nimic".[3] Această idee a fost expusă cu cea mai mare acurateţe de un alt adept al noului

ateism, fizicianul Victor Stenger, care prezintă soluţia sa proprie la originea universului şi legile naturii în *Not by Design: The Origin of the Universe,* (Nu printr-un proiect: Originea universului),

Has Science Found God? (A găsit ştiinţa pe Dumnezeu?), *The Comprehensi-ble Cosmos* (Cosmosul comprehensibil) şi *God: The Failed Hypothesis* (Dumnezeu: Ipoteza care a eşuat).
Printre alte lucruri, Stenger aduce o nouă critică în privinţa ideii legilor naturii şi a presupuselor lor implicaţii. în *The Compre-hensible Cosmos* (Cosmosul comprehensibil), susţine că aceste aşa numite legi nu sunt date nici de sus şi nici nu sunt nişte restricţii inerente asupra comportamentului materiei. Ele sunt pur şi simplu restricţii ale modului în care fizicienii îşi pot formula afirmaţiile lor matematice despre observaţiile lor. Demonstraţia lui Stenger este clădită pe interpretarea unei idei cheie din fizica modernă, cea a simetriei. Potrivit mai multor cercetări din fizica modernă, *simetria* este întâlnită în orice tip de transformare ce părăseşte legile fizicii care se aplică unui sistem neschimbat. Ideea a fost aplicată iniţial în cazul ecuaţiilor diferenţiale din mecanica clasică şi electromagnetică, iar apoi a fost utilizată în modalităţi inovatoare în cazul relativităţii speciale şi în problemele de mecanică cuantică. Stenger le oferă cititorilor săi o privire de ansamblu a acestui concept redutabil, după care trage două concluzii incoerente. Una este că principiile simetriei elimină ideea legilor naturii, iar cealaltă este că nimicul poate produce ceva, deoarece „nimicul" este instabil!
în mod uimitor, *Fearful Symmetry* (Simetrie înfricoşătoare), o carte de Anthony Zee, o autoritate de vârf în domeniul simetriei, foloseşte aceleaşi dovezi aduse de Stenger pentru a ajunge la o concluzie complet diferită:
Simetriile au jucat un rol tot mai important în înţelegerea noastră privind lumea fizică... Fizicienii fundamentalişti sunt susţinuţi de credinţa că proiectul suprem este inundat de simetrii. Fizica contemporană nu ar fi fost posibilă fără simetriile care să ne călăuzească... în timp ce fizica se îndepărtează tot mai

mult de experienţa cotidiană şi se apropie de mintea Proiectantului Suprem, minţile noastre sunt dezvăţate să îşi folosească ancorele lor familiare... îmi place să mă gândesc la un Proiectant Suprem definit de Simetrie, un *Deus Congruentiae.*[4]
Stenger susţine că „nimicul" este perfect simetric, fiindcă nu există nicio poziţie, niciun timp, viteză sau acceleraţie absolută în vid. Răspunsul la întrebarea: „De unde au apărut simetriile?", spune el, este că acestea sunt exact simetriile vidului, deoarece legile fizicii sunt aşa cum ne-am aştepta să arate, dacă s-au născut din nimic.
Eroarea fundamentală a lui Stenger este una veche: eroarea de a trata „nimicul" ca şi cum ar fi „ceva". De-a lungul secolelor, gânditorii care au luat în considerare conceptul „nimicului" au fost foarte atenţi să accentueze ideea că „nimicul" nu este un fel de ceva. Nimicul absolut înseamnă că nu există legi, nici viduri, nici câmpuri, nici energie, structuri, entităţi fizice sau mintale de niciun fel - şi nici „simetrii". Nu are proprietăţi sau potenţialităţi. Nimicul absolut nu poate produce absolut nimic, chiar şi într-o perioadă infinită de timp - de fapt, timpul nu poate exista deloc într-un nimic absolut.
Cum rămâne cu ideea lui Stenger, idee de bază în cartea sa, *God: The Failed Hypothesis* (Dumnezeu: Ipoteza care a eşuat), şi anume că apariţia universului din „nimic" nu violează principiile fizicii, deoarece energia netă a universului este zero? Această idee a fost emisă prima dată de fizicianul Edward Tryon, care spunea că a demonstrat că energia netă a universului este aproape zero şi prin urmare nu există nicio contradicţie în a spune că s-a născut din nimic, de vreme ce este nimic. Dacă aduni energia de legătură (de atracţie) a atracţiei gravitaţionale, care este negativă, cu restul masei întregului univers, care este pozitivă, obţii aproape zero. Prin urmare, nu e necesară nicio energie care să creeze universul şi deci nu e necesar niciun creator.
în această privinţă şi a altor afirmaţii similare, filozoful ateu J.J.C. Smart subliniază că postularea unui univers cu energia netă zero tot nu răspunde la întrebarea de ce ar exista ceva. Smart ob-

servă că această ipoteză şi formulările ei moderne tot presupun un spaţiu-timp structurat, un câmp cuantic şi legile naturii. în consecinţă, acestea nu se referă nici la întrebarea de ce există totuşi ceva, nici nu confruntă întrebarea dacă există o cauză atemporală a universului spaţio-temporal.[5]
Este evident din această analiză că Stenger nu răspunde la două întrebări fundamentale: de ce există ceva şi nu un nimic absolut? Şi de ce acest ceva existent se conformează simetriilor sau

formează structuri complexe?
Zee utilizează aceleaşi dovezi ale simetriei la care se referă Stenger pentru a ajunge la concluzia că Mintea unui Proiectant suprem este sursa simetriilor. Legile naturii, de fapt, reflectă simetriile de bază din natură. în plus, simetria - iar nu pur şi simplu legile naturii - este aceea care reflectă raţionalitatea şi inteligibilitatea cosmosului, o raţionalitate înrădăcinată în Mintea lui Dumnezeu.

VIAŢA

Următorul fenomen care trebuie luat în considerare este viaţa. Având în vedere modul în care Tony Flew a abordat subiectul în acest volum, nu au mai rămas aici prea multe de spus în privinţa originii vieţii. Ar trebui, totuşi, subliniat faptul că discuţiile actuale despre această problemă nu par a fi nici măcar conştiente de anumite aspecte cheie. Există patru dimensiuni ale organismelor vii. Astfel de organisme sunt agenţi, sunt conduse de scopuri, se reproduc şi, în al patrulea rând, sunt conduse semiotic (existenţa lor depinde de interacţiunea dintre coduri şi chimie). Fiecare organism viu acţionează sau este capabil de acţiune. Şi fiecare astfel de organism este sursa unificată sau centrul tuturor acţiunilor sale. De vreme ce aceşti agenţi sunt capabili să supravieţuiască şi să acţioneze independent, acţiunile lor sunt într-un anumit mod conduse de scopuri (găsirea hranei) şi sunt capabili să se reproducă; prin urmare sunt agenţi autonomi, conduşi de scopuri, repro-ductivi. Mai mult, aşa cum subliniază Howard H. Pattee, găsim în aceste organisme vii interacţiunea dintre procese semiotice (reguli,

coduri, limbaje, informaţii, controale) şi sisteme fizice (legi, dinamică, energie, forţă, materie).[6]
Dintre cărţile studiate aici, numai cea a lui Dawkins abordează originea vieţii. Wolpert este destul de onest în privinţa stadiului acestei chestiuni: „Aceasta nu înseamnă că toate întrebările ştiinţifice privind evoluţia au fost rezolvate. Dimpotrivă, însăşi originea vieţii, evoluţia celulei miraculoase din care au evoluat toate fiinţele vii, încă este prea puţin înţeleasă."[7] în lucrările sale anterioare, Dennett a luat ca pe un dat de la sine înţeles faptul că o anumită perspectivă materialistă trebuie să fie corectă.
Din nefericire, chiar şi la nivelul fizico-chimic, demersul lui Dawkins este complet inadecvat sau chiar mai rău. „Dar cum a început viaţa?" întreabă acesta. „Originea vieţii a fost evenimentul chimic sau seria de evenimente, prin care s-au născut condiţiile vitale pentru selecţia naturală... Odată ce ingredientul vital - un fel de moleculă genetică - se află la locul potrivit, poate urma selecţia naturală cu adevărat darwiniană."[8] Cum s-a întâmplat acest lucru? „Oamenii de ştiinţă invocă magia numerelor mari... Frumuseţea principiului antropic este că ne spune, împotriva oricărei intuiţii, că un model chimic trebuie doar să prezică faptul că viaţa va apărea pe o planetă din-tr-un miliard de miliarde de planete pentru a ne conferi o explicaţie bună şi complet satisfăcătoare pentru existenţa vieţii de aici."[9]
Dat fiind acest tip de raţionament, care poate fi descris cel mai bine ca un exerciţiu îndrăzneţ de superstiţie, ar trebui să existe undeva orice ne dorim, dacă pur şi simplu „invocăm magia numerelor mari". Unicornii sau elixirul tinereţii, deşi „cutremurător de improbabile", trebuie să apară „împotriva oricărei intuiţii". Singura cerinţă este „un model chimic" care „trebuie doar să prezică" aceste apariţii „pe o planetă dintr-un miliard de miliarde".

CONŞTIINŢA

Din fericire, lucrurile nu stau la fel de rău în studiile despre conştiinţă. în zilele noastre are loc o conştientizare tot mai mare a existentei conştiinţei.

Suntem conştienţi şi suntem conştienţi că suntem conştienţi. Nimeni nu poate nega acest lucru fără să se contrazică pe sine - deşi unii persistă în a face acest lucru. Problema devine

ire-zolvabilă când înţelegi natura neuronilor. în primul rând, neuronii nu prezintă nicio asemănare cu viaţa noastră conştientă, în al doilea rând şi mai important, proprietăţile lor fizice nu ne oferă niciun motiv să credem că aceştia pot sau vor produce o conştiinţă. Conştiinţa este corelată cu anumite regiuni ale creierului, dar atunci când aceleaşi sisteme de neuroni sunt prezente în rădăcina creierului, nu există o „producere" a conştiinţei. De fapt, aşa cum subliniază fizicianul Gerald Schroeder, nu există nicio deosebire esenţială între elementele de bază ale unei grămezi de nisip şi cele ale creierului unui Einstein. Numai o credinţă oarbă şi neîntemeiată în materie poate sta la baza afirmaţiei că materia poate „crea" brusc o nouă realitate care nu are nicio asemănare cu materia.

Cu toate că principalele studii actuale despre relaţia trup-min-te recunosc realitatea şi misterul conştiinţei, Daniel Dennett este unul din puţinii filozofi rămaşi care continuă să se eschiveze în faţa evidenţelor. Acesta afirmă că întrebarea dacă un lucru este „cu adevărat conştient" nu este de interes şi nici nu i se poate oferi un răspuns, afirmând totodată că maşinile pot fi conştiente, pentru că noi suntem maşini conştiente!

Funcţionalismul, „explicaţia" lui Dennett pentru conştiinţă, afirmă că nu ar trebui să ne preocupăm de elementele care alcătuiesc aşa-numitele fenomene mintale. Ci mai degrabă, ar trebui să investigăm funcţiile îndeplinite de aceste fenomene. Durerea este ceva care creează o reacţie de evitare; un gând este un exerciţiu de rezolvare a unei probleme. Niciuna din acestea două nu trebuie privită ca un eveniment privat ce se petrece într-un loc privat. La fel şi în cazul tuturor celorlalte presupuse fenomene mintale. A fi conştient înseamnă a îndeplini aceste funcţii. întrucât aceste funcţii pot fi reproduse de sisteme anorganice (de exemplu, un computer rezolvă probleme), nu există nimic misterios în privinţa „conştiinţei". Şi cu

siguranţă că nu există niciun motiv să trecem dincolo de partea fizică.

Această poveste lasă însă deoparte faptul că toate acţiunile mintale sunt însoţite de stări de conştiinţă, stări în care suntem conştienţi de ceea ce facem. Funcţionalismul nu explică în niciun fel sau nu pretinde că explică starea de a fi conştient, a fi lucid, a şti la ce te gândeşti (computerele nu „ştiu" ce fac). Cu atât mai puţin ne spune „cine" este cel care e conştient, lucid şi capabil să gândească, în mod amuzant, Dennett spune că temelia filozofiei lui este „absolutism al persoanei a treia", care îl aşază în postura de a afirma: „Eu nu cred în EU." Interesant, unii din cei mai vehemenţi critici ai lui Dennett sunt ei înşişi fizicalişti - David Papineau, John Searle şi alţii. John Searle este deosebit de tăios: „Dacă eşti atras spre funcţionalism, nu cred că ai nevoie să fii contrazis, ai nevoie de ajutor."[10]

Spre deosebire de Dennett, Sam Haris a apărat cu tărie realitatea supra-fizică a conştiinţei. „Problema, totuşi, este că nimic în ce priveşte creierul, când este sondat ca un sistem fizic, nu se declară a fi posesorul acelei dimensiuni speciale, interioare, pe care fiecare dintre noi o experimentăm ca pe o stare de conştiinţă." Concluzia este cutremurătoare: „Conştiinţa poate fi un fenomen mult mai rudimentar decât sunt fiinţele vii şi creierele lor. Şi se pare că nu există nicio modalitate de a nega o astfel de teză pe cale experimentală."[11]

Dawkins are meritul de a recunoaşte realitatea conştiinţei si a limbajului, împreună cu problema pe care ele o ridică. „Nici Steve Pinker, nici eu nu putem explica existenţa conştiinţei omeneşti subiective - ceea ce filozofii numesc qualia", spunea el cândva. „în cartea sa *How the Mind Works* (Cum funcţionează mintea), Steve descrie cu eleganţă problema conştiinţei subiective, întrebând de unde provine şi care este explicaţia sa. Apoi este suficient de onest pentru a afirma «Habar n-am». Este cinstit din partea lui şi eu rezonez cu acest lucru. Nu ştim. Nu înţelegem."[12] Wolpert evită în mod deliberat întreaga chestiune a conştiinţei - „Am evitat intenţionat orice discuţie despre conştiinţă."[13]

Anexa A

GÂNDIREA

Pe lângă conştiinţă, există şi fenomenul gândirii, înţelegerii, de a vedea un sens. Fiecare utilizare a limbajului relevă o ordine a fiinţei care este intrinsec intangibilă. La temelia întregii noastre gândiri, comunicări şi a folosirii limbajului se află o putere miraculoasă. Este puterea de a observa diferenţele şi asemănările, de a generaliza şi a alcătui principii universale - ceea ce filozofii numesc concepte, principii universale şi aşa mai departe. Este o trăsătură naturală a fiinţelor omeneşti, unică si pur si simplu de neînţeles. Cum este posibil ca, din copilărie, să te poţi gândi fără niciun efort atât la câinele tău, Cezar, dar şi la câini, în general? Te poţi gândi la culoarea roşie, fără să te gândeşti la un anumit lucru roşu (bineînţeles, culoarea roşie nu este de sine stătătoare, ea există numai în lucrurile roşii). Abstractizezi, diferenţiezi şi generalizezi, fără să te gândeşti la această abilitate. Ba mai mult, te gândeşti la lucruri care nu au caracteristici fizice, cum ar fi ideea de libertate sau activitatea îngerilor. Această putere de a gândi în concepte este prin însăşi natura sa ceva ce transcende materia.

Dacă există persoane care nu sunt de acord cu aceste lucruri, atunci ar trebui să nu mai vorbească sau să gândească. De fiecare dată când folosesc limbajul, aceştia exemplifică rolul omniprezent al sensului, conceptelor, intenţiilor şi al raţiunii din vieţile noastre. Este pur şi simplu neinteligibil să afirmi că intelectul are o componentă fizică (nu există niciun organ care să realizeze înţelegerea), deşi, informaţiile oferite de simţuri constituie un material brut utilizat de gândire. Dacă te gândeşti la acest lucru câteva minute, îţi dai seama instantaneu că ideea conform căreia gândurile tale despre un lucru sunt într-un fel fizice este incredibil de absurdă. Să presupunem că te gândeşti la un picnic pe care îl planifici împreună cu familia şi prietenii tăi. Te gândeşti la câteva locuri diferite, la oamenii pe care doreşti să-i inviţi, lucrurile pe care vrei să le duci cu tine, vehiculul pe care îl vei folosi şi aşa mai departe. Este oare logic să presupui că vreunul din aceste gânduri are în vreun sens o consistentă fizică?

Ideea de aici este că, strict vorbind, creierul tău nu înţelege. Tu înţelegi. Creierul te ajută să înţelegi, dar nu pentru că gândurile tale se nasc în creier sau pentru că „tu" faci ca anumiţi neuroni să se lege între ei. De exemplu, actul de a înţelege că eliminarea sărăciei este un lucru bun, este un proces holistic care este supra-fizic în esenţă (înţelesul) şi fizic în execuţie (cuvintele şi neuronii). Actul de a înţelege nu poate fi divizat în partea supra-fizică şi cea fizică, deoarece este un act indivizibil al unui agent care e intrinsec fizic şi supra-fizic. Există o structură a părţii fizice şi a celei supra-fizice, însă integrarea lor este atât de completă, încât nu are niciun sens să întrebi dacă actele tale sunt fizice sau supra-fizice, sau dacă sunt un hibrid între cele două. Acestea sunt actele (de înţelegere ale) unei persoane care este inevitabil atât întrupată, cât şi „însufleţită".

Multe concepţii greşite despre natura gândirii s-au născut din înţelegerea greşită a calculatoarelor. Să presupunem că avem de-a face cu un super-computer, cum ar fi Blue Gene, care efectuează peste două sute de trilioane de calcule pe secundă. Prima noastră greşeală ar fi să presupunem că Blue Gene este un „organism", ca o bacterie sau un bondar. în cazul unei bacterii sau al unui bondar, avem de-a face cu un agent, un centru de acţiune care este unificat organic ca un întreg, un organism. Toate acţiunile sale sunt conduse de scopurile de a rămâne în existenţă şi de a se reproduce. Blue Gene este un ansamblu de componente care, împreună sau individual, realizează funcţii „implantate" de creatorii săi.

în al doilea rând, componentele ansamblului nu ştiu ce face „acesta" când „acesta" realizează o tranzacţie. Operaţiile de calcul si gestiune de mare viteză, realizate de un super-computer, ca răspuns la informaţiile şi instrucţiunile primite, sunt pur şi simplu o chestiune ce ţine de impulsuri electrice, circuite şi tranzistori. Aceleaşi operaţiuni de calcul şi gestiune realizate de

o fiinţă omenească, fireşte, implică mecanismele creierului, dar sunt realizate de un centru de conştiinţă, care este conştient de ce se petrece, înţelege ce are loc şi le efectuează intenţionat. Nu există conştiinţă de sine, înţelegere, sens, intenţie sau persoană atunci când computerul efectuează aceleaşi acţiuni, chiar şi în cazul când calculatorul

are procesoare multiple care operează la o viteză supraomenească. Rezultatele unui computer au un „sens" pentru noi (prognoza meteo de mâine sau bilanţul bancar), însă în ce le priveşte pe componentele ansamblului numit calculator, există doar numerele binare, 0 şi 1, care determină anumite activităţi mecanice. A sugera că un calculator „înţelege" ce se petrece este ca şi cum ai spune că o linie de curent poate medita la problema voinţei libere şi determinismului, sau că substanţele chimice dintr-o eprubetă pot aplica principiul noncontradicţiei în rezolvarea unei probleme, sau că un aparat DVD înţelege şi savurează muzica pe care o cântă.

ŞINELE

In mod paradoxal, cea mai mare omisiune a adepţilor noului ateism este faptul cel mai evident dintre toate: ei înşişi. Cea mai importantă realitate supra-fizică/fizică pe care o cunoaştem din experienţă este însuşi cel care are această experienţă, adică noi înşine. Odată ce recunoaştem faptul că există o perspectivă la persoana întâi, „eu", „mie", al „meu" şi aşa mai departe, întâlnim cel mai mare şi totodată cel mai captivant mister dintre toate. Eu exist. Inversând maxima lui Descartes, „Exist, prin urmare gândesc, percep, intenţionez, conceptualizez, interacţionez". Cine este acest „eu"? „Unde" se află? Cum a ajuns să fiinţeze? Evident, şinele tău nu este doar ceva fizic, la fel cum nu este nici ceva doar supra-fizic. Este un sine întrupat, un trup însufleţit; „tu" nu te regăseşti într-o anumită celulă din creier sau într-o parte a trupului tău. Celulele din corpul tău se schimbă permanent, totuşi „tu" rămâi acelaşi. Dacă studiezi neuronii tăi, vei descoperi că niciunul din ei nu au proprietatea de a fi un „eu". Bineînţeles, corpul tău rămâne o parte integrantă din cine eşti, dar este un „trup", deoarece aşa este conceptualizat de către sine. A fi om înseamnă a fi întrupat şi însufleţit. într-un pasaj celebru din *A Treatise ofHuman Nature* (Tratat despre natura umană), Hume declară: „Când pătrund în modul cel mai intim a ceea ce numesc eu însumi... nici într-un moment nu mă surprind pe mine fără o percepţie şi niciodată nu pot observa

ceva, ci numai o percepţie."[14] Aici Hume neagă existenţa sinelui pur si simplu, prin afirmarea faptului că el (adică „eu"!) nu pot să mă găsesc pe „mine însumi". însă ce anume unifică diversele lui experienţe, ce îi permite să fie conştient de lumea externă, ce anume rămâne neschimbat în întregime? Cine pune aceste întrebări? El presupune că „eu însumi" este o stare observabilă la fel ca gândurile şi sentimentele lui. însă şinele nu este ceva ce poate fi observat în acest mod. Este un fapt constant al experienţei şi, în fond, constituie fundamentul întregii experienţe.

într-adevăr, dintre toate adevărurile pe care le avem la îndemână, şinele este în acelaşi timp cel mai evident, incontestabil şi totodată cel mai letal pentru toate formele de fizicalism. Pentru început, trebuie spus că negarea sinelui nu poate avea loc fără o contradicţie. La întrebarea: „De unde ştiu că exist?", un profesor a dat un răspuns celebru: „Şi cine întreabă?" Şinele este ceea ce suntem, iar nu ceea ce avem. Este „eul" din care se naşte perspectiva noastră, la persoana întâi. Nu putem analiza şinele, fiindcă nu este o stare mintală ce poate fi observată sau descrisă.

Realitatea cea mai fundamentală de care noi toţi suntem conştienţi este, în consecinţă, şinele omenesc, iar o înţelegere a sinelui aruncă lumină asupra tuturor problemelor privind originea vieţii şi oferă sens realităţii ca întreg. Ne dăm seama că şinele nu poate fi descris, şi cu atât

mai puţin, nu poate fi explicat în termeni fizici sau chimici: ştiinţa nu descoperă şinele; şinele descoperă ştiinţa. Ne dăm seama că nicio relatare a istoriei universului nu este coerentă dacă nu poate explica existenţa sinelui.

ORIGINEA PĂRŢII SUPRA-FIZICE

Aşadar, cum au ajuns să existe viaţa, conştiinţa, gândirea şi şinele? Istoria lumii ne arată o apariţie bruscă a acestor fenomene - viaţa apare curând după răcirea planetei Pământ, conştiinţa se manifestă în mod misterios în explozia Cambriană, limbajul apare la „speciile simbolice", fără niciun strămoş evolutiv. Fenomenele de faţă acoperă o paletă largă: de la agenţi cu sisteme de procesare a codurilor

şi simbolurilor, conduşi de scopuri şi care manifestă intenţii, până la conştiinţa subiectivă, gândirea conceptuală şi şinele omenesc. Singura modalitate coerentă de a descrie aceste fenomene este să spunem că ele constituie diferite dimensiuni ale fiinţei, care sunt supra-fizice într-un fel sau altul. Acestea sunt complet integrate cu partea fizică şi totuşi, radical „noi". Nu vorbim aici de „fantome din maşini", ci de agenţi de diverse tipuri, dintre care unii sunt conştienţi, iar alţii sunt atât conştienţi, cât şi capabili de a gândi. în fiecare caz, nu există vitalism sau dualism, ci o integrare completă, un holism care încorporează partea fizică si mintală.

Cu toate că adepţii noului ateism au eşuat în încercarea de a explica natura sau sursa vieţii, conştiinţei, gândirii şi a sinelui, răspunsul la întrebarea privind originea componentei supra-fizice pare evident: partea supra-fizică poate origina numai dintr-o sursă supra-fizică. Viaţa, conştiinţa, mintea şi şinele pot proveni numai dintr-o Sursă care este vie, conştientă şi care gândeşte. Dacă noi suntem centri de conştiinţă şi gândire, capabili să cunoaştem si să iubim, capabili să intenţionăm şi să executăm, nu văd de ce aceşti centri ar putea proveni din ceva care în sine este incapabil să realizeze aceste activităţi. Deşi procesele fizice simple pot crea fenomene fizice complexe, aici nu ne preocupăm de relaţia dintre simplu şi complex, ci de originea „centrilor". Este de neconceput ca vreun fel de matrice sau câmp material să poată genera agenţi care gândesc şi acţionează. Materia nu poate produce concepţii şi percepţii. Un câmp de forţă nu planifică, nici nu gândeşte. Astfel, la nivelul raţiunii şi al experienţei cotidiene, devenim imediat conştienţi că lumea fiinţelor vii, conştiente, capabile să gândească trebuie să-şi aibă originea într-o Sursă vie, într-o Minte.

ANEXA B

REVELAŢIA DE SINE A LUI DUMNEZEU
ÎN ISTORIA OMENIRII: UN DIALOG DESPRE ISUS
CUN.T.WRIGHT

ANTONY FLEW: ÎNTREBĂRI DESPRE REVELAŢIA DIVINĂ

Până în acest punct, am discutat informaţiile care m-au condus să accept existenţa unei Minţi divine. Cei care aud aceste argumente se vor întreba inevitabil ce cred despre afirmaţiile privind revelaţia divină. Atât în cărţile mele anti-teologice, cât şi în diversele dezbateri, am respins multe din afirmaţiile despre revelaţia sau intervenţia divină.

Poziţia mea actuală este, totuşi, mai deschisă, cel puţin faţă de anumite aserţiuni. Astfel, cred că religia creştină este religia care merită cel mai limpede să fie onorată şi respectată, indiferent dacă pretenţia sa de a fi o revelaţie divină este adevărată sau nu. Nimic nu se compară cu împletirea dintre o personalitate carismatică de felul lui Isus şi un intelectual de vârf ca Sf. Pavel. Practic, întregul argument despre conţinutul religiei a fost produs de Sf. Pavel, care avea o minte filozofică strălucită şi putea vorbi şi scrie în toate limbile relevante ale vremii. Dacă accepţi că Omnipotenţa a oferit oamenilor o religie, aceasta este cea mai

bună variantă.
în ediţiile mai vechi ale cărţii *God and Philosophy* (Dumnezeu şi filozofia), am abordat într-o oarecare măsură principiile creştinismului. Am argumentat că progresele enorme făcute în cercetarea critică a Noului Testament şi a altor surse despre istoria

originilor creştinismului arătau că nu există „niciun loc în care să se ascundă" cei care fac afirmaţii istorice largi şi generalizate. în al doilea rând, cazurile de minuni nu pot fi cunoscute din dovezi istorice, iar faptul acesta discreditează afirmaţia că învierea poate fi cunoscută ca fapt istoric.
în diversele mele dezbateri despre învierea lui Cristos, am prezentat câteva idei adiţionale. în primul rând, cele mai vechi documente privind aşa-zisul eveniment au fost scrise după vreo treizeci de ani sau chiar mai târziu. Nu există nicio dovadă contemporană - ci numai documente scrise câţiva ani mai târziu. în al doilea rând, nu avem nicio posibilitate de a verifica dacă Isus Cel înviat S-a înfăţişat cu adevărat unor grupuri de oameni, de vreme ce avem doar un document care susţine că aceste evenimente extraordinare au avut loc. în sfârşit, dovezile privind învierea sunt foarte limitate. De fapt, primele documente ale Noului Testament privind învierea au fost Epistolele lui Pavel, şi nu Evangheliile, iar aceste Epistole conţin foarte puţine detalii fizice despre înviere.
Astăzi, aş spune că afirmaţia privind realitatea învierii este mult mai impresionantă decât oricare alta a religiilor concurente. Eu continui să cred că atunci când istoricii examinează dovezile, cu siguranţă că au nevoie de mai multe dovezi decât au acum la îndemână. Au nevoie de un alt gen de dovezi.
Consider că aserţiunea potrivit căreia Dumnezeu a fost întrupat în Isus Cristos este unică. Este dificil, cred eu, să înţelegi cum poţi judeca acest lucru, în afară de a crede sau a nu crede. Eu nu pot să întrevăd că ar exista principii generale care să te călăuzească în această problemă.
în contextul noii mele perspective, m-am angajat într-un dialog despre Isus, cu un bine-cunoscut autor contemporan care prezintă creştinismul istoric, Episcopul de Durham, N.T. Wright, profesor de studii Nou-Testamentare la Oxford. Mai jos, se regăsesc răspunsurile lui la o parte din problemele ridicate în scrierile mele.

N.T. WRIGHT: RĂSPUNS

De unde ştim că Isus a existat?

Este destul de dificil să ştiu de unde să încep, deoarece dovezile despre Isus sunt atât de numeroase, încât, ca istoric, aş vrea să spun că avem dovezi solide despre Isus, aproape la fel de multe ca pentru oricare altă personalitate din lumea antichităţii. Evident, există câteva personalităţi din lumea antichităţii pentru care avem statui şi inscripţii. Pe de altă parte, avem şi statui pentru zei şi zeiţe din lumea antică, astfel încât nu poţi fi niciodată sigur. însă în cazul lui Isus, toate dovezile arată cu tărie spre existenţa acestei persoane extraordinare în anii 20 şi până în jurul anilor 30 ai primului secol. Dovezile se potrivesc atât de bine cu ceea ce ştim despre iudaismul din acea perioadă (chiar dacă o mare parte dintre documente au fost scrise o generaţie mai târziu), încât cred că abia dacă mai există azi istorici, de fapt eu nu cunosc niciun istoric contemporan, care să se îndoiască de existenţa lui Isus. Există unul sau doi. Un om numit [G.A.] Wells este singurul care a făcut recent multă vâlvă. Din când în când, mai apare câte cineva ca J.M. Allegro, care cu o generaţie în urmă a scris o carte pe baza Manuscriselor de la Marea Moartă, afirmând că creştinismul nu a fost nimic altceva decât un cult al ciupercii sacre. Niciun savant evreu, creştin, ateu sau agnostic nu a luat vreodată în serios acest lucru. Este destul de clar că, de fapt, Isus este un personaj foarte bine

documentat al istoriei reale. Astfel, cred că această întrebare este rezolvată.

Ce dovezi există pentru a susţine, din texte, că Isus este Dumnezeu întrupat?

Credinţa mea în Isus ca Fiul întrupat al lui Dumnezeu nu se sprijină pe versetele din Evanghelii, care susţin acest lucru. Merge mult mai profund, de fapt, înapoi la întrebarea foarte importantă privind modul în care evreii din primul secol îl înţelegeau pe Dumnezeu şi

acţiunea Lui în lume. Şi, firește, fiind evrei, ei se bazau pe Psalmi, Isaia, Deuteronom, Geneza şi aşa mai departe. Astfel, putem vedea în tradiţia ebraică din vremea lui Isus cum interpretau aceste texte. Ele vorbeau despre singurul Dumnezeu care a creat lumea, care era, de asemenea, Dumnezeul lui Israel, iar ele spuneau despre acest Dumnezeu că este activ în lume, prezent şi înfăptuind lucruri în lume şi în cadrul poporului Israel. Textele vorbesc despre acest lucru în cinci moduri (care nu au nicio legătură cu *Cele cinci căi* ale lui d'Aquino).

Vorbesc despre Cuvântul lui Dumnezeu: Dumnezeu a vorbit şi s-a făcut; Dumnezeu a spus: „Să fie lumină" şi s-a făcut lumină. Cuvântul lui Dumnezeu este viu şi lucrător, iar în Isaia avem o imagine foarte impresionantă despre Cuvântul care se coboară ca ploaia sau zăpada, acţionând în lume.

Vorbesc despre înţelepciunea lui Dumnezeu. Vedem lucrul acesta în Proverbe, în mod special bineînţeles, dar şi în alte câteva pasaje. înţelepciunea devine aproape personificată, dacă doriţi, un „al doilea sine" al lui Dumnezeu. înţelepciunea este activă în lume, locuieşte în Israel şi realizează lucrurile care îi pot ajuta pe oameni să devină înţelepţi.

Vorbesc despre slava lui Dumnezeu care locuieşte în Templu. Nu trebuie să uităm că, pentru evreii din primul secol, templul era, ca un fel de a spune, un simbol al întrupării - aceştia credeau că într-adevăr Creatorul universului a promis că va veni şi va locui în această clădire din Ierusalim. Până când nu mergi în Ierusalim şi nu meditezi asupra acestui lucru, nu îl poţi înţelege. Dar este ceva extraordinar.

Apoi, firește, textele vorbesc despre Legea lui Dumnezeu, care este desăvârşită şi înviorează sufletul (ca în Psalmul 19). Legea, la fel ca înţelepciunea, nu este doar o lege scrisă. Este o forţă şi o prezenţă existentă ontologic, prin care Dumnezeu Se face cunoscut.

Şi apoi, în ultimul rând, vorbesc despre Duhul lui Dumnezeu. Duhul lui Dumnezeu a venit peste Samson în cartea Judecători; Duhul lui Dumnezeu îi ajută pe profeţi să fie profeţi; Duhul lui

Dumnezeu locuieşte în oameni ca să poată face lucruri extraordinare, spre slava lui Dumnezeu.

Aceste cinci moduri de a vorbi despre acţiunea lui Dumnezeu în lume au fost toate modalităţi prin care evreii din primul secol îşi exprimau credinţa că Acela pe care îl cunoşteau ca Dumnezeu etern, Creatorul lumii, era prezent şi acţiona în lume şi în special în Israel. Puteţi vedea acest lucru pretutindeni, nu doar în Vechiul Testament, ci şi în amprenta pe care Vechiul Testament o lasă în iudaismul secolului întâi, scrierile rabinilor, Manuscrisele de la Marea Moartă şi alte texte similare.

Aşadar, când ne apropiem de Evanghelii având în gând aceste cinci modalităţi de exprimare, descoperim că Isus Se comportă -nu doar vorbeşte, ci Se comportă - ca şi cum aceste cinci modalităţi devin adevărate într-o nouă manieră în tot ce face El. în special, vedem acest lucru în Pilda Semănătorului. Semănătorul seamănă Cuvântul şi Cuvântul îşi face propria sa lucrare. Dar, staţi o clipă, cine este cel care dă această învăţătură? Este însuşi Isus.

Apoi, în mod similar, Isus vorbeşte în diverse feluri despre înţelepciune: înţelepciunea lui Dumnezeu spune: „Eu fac cutare lucru, Eu fac cutare lucru." Şi puteţi descoperi tradiţiile

despre înţelepciune ale Vechiului Testament nu doar în afirmaţiile individuale făcute de Isus, ci şi în modul în care Şi-a abordat lucrarea. Provocările sale despre omul înţelept care şi-a construit casa pe stâncă şi omul nebun care şi-a construit casa pe nisip - acesta este un exemplu tipic de învăţătură despre înţelepciune. Dar, staţi o clipă, omul înţelept este „cel care aude cuvintele *Mele* şi le împlineşte". Prin urmare, înţelepciunea şi Isus sunt foarte strâns legaţi împreună.
Iar apoi, în mod special, Templul. Isus Se comportă ca şi cum El este Templul în persoană. Când spune: „Păcatele îţi sunt iertate", produce un adevărat un şoc, deoarece iertarea păcatelor este declarată în mod normal când mergi la Templu şi aduci o jertfă. Şi totuşi, Isus spune că poţi primi iertarea chiar aici, pe stradă. Când eşti împreună cu Isus este ca şi cum te-ai afla în Templu şi ai privi la slava lui Dumnezeu.
263
Există Dumnezeu
Când ajungem la Legea evreiască, descoperim un ceva fascinant. Unul din cei mai mari savanţi evrei din zilele noastre, care a publicat mai multe cărţi de referinţă despre iudaism, a scris şi o carte despre Isus. în aceasta, autorul afirmă că atunci când citeşte că Isus a spus lucruri de genul: „Aţi auzit în vechime că vi s-a spus cutare şi cutare lucru, dar Eu vă spun cutare şi cutare, îi vine să zică: „Aş vrea să-L întreb pe Isus: «Cine Te crezi Tu? Dumnezeu?»" Isus le dă, de fapt, o nouă Lege, o interpretare nouă radicală a Legii şi revendică, în anumite privinţe, dreptul de a depăşi modul în care Legea era înţeleasă şi interpretată în vremea aceea.
Şi apoi, în cele din urmă, Duhul. Isus spune: „Dacă scot duhurile afară prin puterea Duhului lui Dumnezeu, atunci împărăţia lui Dumnezeu a venit la voi."
Astfel, ceea ce observăm este că Isus nu a mers din loc în loc spunând: „Eu sunt a doua Persoană din Trinitate. Puteţi să credeţi sau nu." Nu acesta este modul de a citi Evangheliile. Dimpotrivă, dacă le citim ca istorici ai secolului întâi, putem observa că Isus Se comportă în moduri care luate împreună spun că toată această povestire extraordinară despre un Dumnezeu care vine să locuiască împreună cu poporul Său se întâmplă chiar acum. Numai că nu se petrece prin Cuvânt, înţelepciune sau toate celelalte. Este într-o Persoană şi ca o Persoană. Lucrul care uneşte toate aceste lucruri împreună (am afirmat acest lucru răspicat în penultimul capitol din cartea mea *Jesus and the Victori/ of God* - Isus si victoria lui Dumnezeu) este că mulţi evrei din zilele lui Isus credeau că într-o zi Iehova, Dumnezeul lui Israel, Se va întoarce ca Persoană şi va locui în Templu. Găsiţi acest lucru în Ezechiel, Isaia, Zaharia şi în alte texte post-biblice.
Prin urmare, sperau că într-o zi Dumnezeu Se va întoarce. Deoarece, bineînţeles, atunci când Dumnezeu Se va întoarce, îi va alunga pe romani. El va reconstrui Templul aşa cum se cuvine - nu aşa cum făcuse Irod, şi aşa mai departe. Există o serie de aşteptări asociate cu întoarcerea lui Dumnezeu. Iar apoi găsim în Evanghelii această imagine extraordinară a lui Isus care face ultima Sa călătorie către Ierusalim *spunând pilde despre Regele care Se întoarce.*
164
Anexa B
Teza mea este, aşa cum spun şi alţii, că Isus, când spunea aceste pilde despre Regele care Se întoarce la supuşii Săi, Stăpânul care Se întoarce la servitorii Lui, nu vorbea despre a Doua Venire din viitorul escatologic. Ucenicii nu erau pregătiţi pentru aşa ceva. Ei nu ştiau nici că urma să fie răstignit. Pildele Lui erau despre semnificaţia călătoriei Sale la Ierusalim şi îi invită pe cei care au urechi ca să audă să preia această imagine din Vechiul Testament al lui Iehova care Se întoarce în Sion şi să se gândească la ea, în timp ce îl văd pe acest profet tânăr că intră în Ierusalim, călare pe un măgăruş.
Cred că viaţa lui Isus s-a bazat pe crezul Lui că El era chemat să *întrupeze* întoarcerea lui Iehova în Sion. Acum, a *întrupa* este un cuvânt englezesc. Echivalentul latin este *încarnare,*

fireşte. însă eu prefer să spun *a întrupa,* deoarece, în locurile unde predic eu, oamenii pot înţelege mai bine acest termen decât echivalentul tehnic din latină. însă ambele înseamnă acelaşi lucru.
Am toată convingerea că Isus credea că era chemat să trăiască în baza acestui crez. Şi cred că a fost un lucru extraordinar de înfricoşător pentru Isus. Cred că ştia că s-ar putea să Se înşele. La urma urmelor, unii oameni care cred un astfel de lucru se dovedesc a fi greşiţi, ca omul care crede că este un ceainic. Isus ştia că aceasta era vocaţia Lui, că trebuie să Se comporte în acest mod, să trăiască şi să acţioneze în baza vocaţiei de a întrupa, de a încarna întoarcerea Dumnezeului lui Israel în poporul Său. Acesta este motivul pentru care, aş spune eu, Isus a fost recunoscut foarte repede de ucenici, după moartea şi învierea Sa, că a fost în tot acest răstimp, întruparea Dumnezeului lui Israel (acesta este un lucru complet diferit; vom reveni asupra lui curând). Când s-au confruntat cu învierea Lui, ucenicii şi-au amintit toate lucrurile pe care le-au văzut, auzit şi ştiut despre Isus şi, aşa cum stăteau acolo, s-au lovit cu palmele peste frunte şi au spus: „Vă daţi seama împreună cu cine am stat noi în tot acest timp? Am fost alături de Cel care îl întrupează pe Dumnezeul lui Israel." După care au povestit şi re-povestit întâmplările despre Isus, cu evlavie şi mirare, pe măsură ce reflectau asupra lucrurilor care s-au petrecut în tot acel răstimp, înţelegându-le acum retrospectiv.
165
Există Dumnezeu
Anexa B
Este o idee extraordinară, ieşită din comun. Şi totuşi, are un înţeles profund şi istoric înrădăcinat că Isus a crezut acest lucru despre Sine. Acum, fireşte, poate oricine să îmi spună pur şi simplu: „Ei bine, poate că ai dreptate. Poate că Isus chiar a crezut acest lucru despre Sine. Poate că şi ucenicii lui au ajuns să creadă la fel. Dar este clar că Isus trebuie să Se fi înşelat, fie pentru că ştim a priori că, dacă ar fi fost Dumnezeu, niciodată nu ar fi putut deveni om, fie pentru că ştim a priori că oricine crede aceste lucruri despre sine trebuie să fie nebun, alienat mintal."
La toate acestea, aş răspunde în felul următor: bine, am înţeles, dar să lăsăm deoparte aceste idei a priori preţ de o clipă, să le ţinem puţin la distanţă. Şi să păstraţi în minte imaginea unui evreu din primul secol care credea în toate lucrurile amintite de mine. Şi apoi să ne întrebăm despre înviere. După care să ne întrebăm despre toate celelalte lucruri pe care le înţelegem de fapt prin cuvântul *Dumnezeu.* Fiindcă, fireşte, primii creştinii au subliniat cu putere că acest cuvânt *Dumnezeu* rămâne vag în mod sistematic, şi numai când privim la Isus descoperim că acest concept se clarifică. Ioan spune: „Nimeni nu L-a văzut pe Dumnezeu; în afară de Fiul, care locuieşte în sânul Tatălui, El L-a făcut cunoscut." în limba greacă, acest lucru înseamnă literal: „El ne-a oferit o exegeză a Lui, El ne-a arătat cine este Dumnezeu cu adevărat."
Acesta este un răspuns lung la o întrebare vitală, dar nu cred că îl putem scurta mai mult. Majoritatea oamenilor, în experienţa mea, nu meditează la întrebarea despre Isus şi Dumnezeu în acest mod. Dar cred că acesta este felul în care gândea însuşi Isus, primii creştini şi cei ce au scris Evangheliile, iar noi ar trebui să ajungem să îl înţelegem.
Ce dovezi există pentru învierea lui Cristos?
Aş vrea să fiu cât mai concis posibil. Tatăl meu a citit cartea mea cea lungă, *The Resurrection of the Son of God* (învierea Fiului lui Dumnezeu), când avea optzeci şi trei de ani. I-a luat trei zile să citească şapte sute de pagini. A citit şi a citit; nu a făcut nimic
266
altceva. M-a sunat şi a zis: „Da. A început să-mi placă foarte mult după pagina 600." M-am gândit că a fost un minunat compliment stângaci. Tatăl meu a lucrat în industria lemnului. I-am spus: „Tată, trebuie să ştii că primele cinci sute de pagini constituie sistemul de rădăcini. Iar dacă un copac nu are un sistem de rădăcini, nu poate creşte şi nici nu aduce roadă." Iar el mi-a răspuns: „Da, mi-am dat seama. Dar totdeauna mi-au plăcut mai mult ramurile din vârf."

Acum sunt nevoit să intru puţin în sistemul de rădăcini. Unul din lucrurile pe care le-am savurat cel mai mult când am scris acea carte a fost să mă întorc în domeniul clasicismului antic, unde obişnuiam să-mi petrec cel mai mult timp, şi să studiez credinţele antice despre viaţa după moarte, credinţele greceşti, romane şi egiptene despre viaţă şi moarte. Există o varietate imensă de credinţe despre viaţă după moarte, însă „învierea" nu apare în lumea greco-romană. De fapt, Pliniu, Eschil, Homer, Cicero şi toţi ceilalţi autori timpurii spun: „Fireşte, ştim că învierea nu poate avea loc." Pe de altă parte, în aceeaşi perioadă, evreii îşi dezvoltaseră o teologie destul de specifică despre înviere: poporul lui Dumnezeu va învia în trup din morţi la sfârşitul veacurilor. Elementul temporal este foarte important, deoarece majoritatea creştinilor din lumea occidentală folosesc cuvântul *înviere* ca pe un cuvânt vag care înseamnă „viaţa de după moarte", un sens pe care nu l-a avut niciodată în lumea antică. învierea era întotdeauna un termen foarte specific pentru ceea ce eu aş numi viaţa *de după* viaţa după moarte. Cu alte cuvinte, mai întâi mori, eşti mort şi nu mai eşti viu în trup, după care eşti „înviat", ceea ce înseamnă că începi o nouă viaţă în trup, o nouă viaţă de *după* orice ar putea însemna „viaţa de după moarte".

Putem descoperi modul în care este întâlnit crezul în *înviere* în iudaism. învierea are loc în două etape: imediat după ce mori, te afli într-o stare de aşteptare; iar după aceea primeşti această viaţă complet nouă, numită *înviere.* Astfel, în carte mi-a făcut o deosebită plăcere să schiţez o hartă a credinţelor ebraice în viaţa de după moarte, pe harta mai amplă a credinţelor antice în viaţa de după moarte, în general. Chiar şi în iudaism există anumite variaţii adiţionale. Fariseii credeau în înviere, iar aceasta se pare că a fost

credinţa majoritară din iudaismul palestinian din vremea lui Isus. Saducheii nu credeau deloc în viaţă după moarte şi cu atât mai puţin în înviere. Iar oameni ca Philo şi probabil esenienii (deşi este un lucru controversat) credeau într-o imortalitate fără trup într-o singură etapă, în care, după moarte, pur şi simplu mergi acolo unde trebuie să mergi şi vei rămâne acolo, fără să mai experimentezi o înviere ulterioară.

Aşadar, acest lucru este cu atât mai interesant cu cât în toate societăţile care au fost studiate în acest sens, credinţele despre viaţa după moarte sunt foarte conservatoare. Când se confruntă cu moartea, oamenii tind să se întoarcă la credinţele şi practicile pe care le cunosc, la locurile de unde au venit, la modul în care tradiţia, familia, satul lor, şi aşa mai departe, a împlinit obiceiurile de înmormântare. De aceea este cu adevărat remarcabil că toţi primii creştini pe care îi ştim, până către sfârşitul secolului al doilea, când gnosticii au început să utilizeze cuvântul *înviere* într-un sens destul de diferit (dar să lăsăm asta deoparte) - toţi primii creştini cunoscuţi nouă pentru primele patru sau cinci generaţii au crezut într-o înviere viitoare în trup, cu toate că majoritatea dintre ei proveneau dintr-o lume păgână, unde acest lucru era considerat un adevărat nonsens.

Un mit modern care circulă în această perioadă spune că numai noi care deţinem ştiinţa post-iluministă am descoperit că oamenii morţi nu învie. Oamenii din acele vremuri, săracii de ei, nu erau luminaţi, aşa încât credeau în toate aceste minuni aiuritoare. însă acest lucru pur şi simplu nu este adevărat. Un citat minunat din C.S. Lewis are legătură cu acest subiect. Autorul vorbeşte despre imaculata concepţie şi spune că motivul pentru care Iosif era îngrijorat de sarcina Măriei nu era pentru că nu ştia de unde vin copiii, ci tocmai pentru că ştia. La fel se întâmplă şi cu învierea lui Isus. Oamenii din lumea antichităţii nu au fost gata să creadă când s-au confruntat cu afirmaţia creştină, deoarece ştiau foarte bine că atunci când mor, oamenii rămân morţi.

Şi ceea ce descoperim atunci - iar pentru mine este pur şi simplu fascinant - că putem urmări în creştinismul timpuriu mai mul-

te modificări ale credinţei ebraice clasice despre înviere. în primul rând, în loc să fie o înviere de care va avea parte tot poporul lui Dumnezeu la sfârşitul vremurilor, primii creştini spuneau că învierea s-a petrecut deja în cazul unei persoane, în avans. Acum, din câte ştim, niciun evreu din secolul întâi, nu credea că va fi o persoană care să învie înaintea tuturor celorlalţi. Prin urmare, aceasta este o inovaţie radicală, însă toţi au crezut-o.
în al doilea rând, ei credeau că învierea va implica o *transformare* a trupului fizic. Evreii care credeau în înviere au pornit în două direcţii. Unii spuneau că va produce un trup fizic exact ca trupul anterior, iar alţii spuneau că va fi un trup luminos, strălucitor ca o stea. Primii creştini nu afirmau niciunul din aceste lucruri. Vorbeau de o nouă formă a fizicului - acest lucru este foarte clar în scrierile lui Pavel, dar nu numai la Pavel - un nou tip de întrupare, care este cu siguranţă trupească, în sensul că este solidă şi substanţială, dar care pare să fie transformată, încât nu mai este susceptibilă durerii, suferinţei sau morţii. Iar aceasta este o noutate. Un asemenea tablou al învierii nu este întâlnit niciunde în iudaism.
în al treilea rând, creştinii au crezut că Mesia însuşi a înviat din morţi, lucru pe care niciun evreu din perioada celui de-al doilea Templu nu îl credea, deoarece, conform iudaismului celui de-al doilea Templu, Mesia nu avea să fie omorât niciodată. Prin urmare, şi acesta era un lucru inovator.
în al patrulea rând, creştinii foloseau ideea de „înviere" în modalităţi destul de noi. în iudaism, ideea a fost folosită ca o metaforă pentru „întoarcerea din robie", aşa cum o regăsim în Ezechiel 37. însă în cadrul creştinismului timpuriu - şi mă refer, de exemplu, la Pavel - o găsim utilizată în legătură cu botezul, sfinţirea şi alte aspecte diferite ale vieţii creştine, care nu se aflau în mintea adepţilor iudaismului şi în felul în care ei foloseau cuvântul „înviere". Acest lucru ne arată din nou o inovaţie destul de radicală, o mutaţie de la forma sa din perspectiva ebraică.
în al cincilea rând, găsim că pentru primii creştini, „învierea" ajunge să fie considerată ceva la care contribuie poporul lui Dumnezeu din prezent. Creştinii sunt chemaţi să lucreze împreu-

nă cu Dumnezeu pentru a implementa ceea ce s-a lansat la Paşte şi astfel să anticipeze lumea nouă pe care Dumnezeu o va instaura în cele din urmă. Şi această idee este nouă, care poate fi explicată numai ca o mutaţie din cadrul iudaismului.
în al şaselea rând, observăm că în creştinismul timpuriu, „învierea" a trecut de la a fi o doctrină printre multe altele - loc pe care îl ocupă în iudaism - şi a devenit centrul întregii credinţe. Dacă o dăm la o parte din scrierile lui Pavel, de pildă, sau din 1 Petru, Apocalipsa sau din scrierile părinţilor din secolul al doilea, vom distruge tot eşafodajul teologiei lor. Suntem astfel nevoiţi să conchidem că trebuie să se fi întâmplat ceva care să aducă „învierea" de la periferie în punctul central, focal.
în al şaptelea şi ultimul rând, observăm că în creştinismul timpuriu nu există nicio variaţie a credinţelor despre ce se întâmplă după moarte. în iudaism, existau câteva puncte de vedere diferite, iar în lumea păgână existau o multitudine de concepţii, însă în creştinismul timpuriu, exista una singură: învierea. Luând în considerare cât de conservatori sunt majoritatea oamenilor în privinţa concepţiilor lor despre viaţa după moarte, acesta este un lucru cu adevărat remarcabil. Pare într-adevăr că primii creştinii au avut un motiv întemeiat să-şi reconsidere punctul cel mai personal şi mai important al credinţei lor. Iar când privim la spectrul creştinismului timpuriu, observăm că primii creştini nu cădeau de acord în privinţa multor altor lucruri, însă în mod remarcabil, erau de acord în unanimitate în ce priveşte concepţia lor atât despre înviere, cât şi despre felul în care are loc învierea şi cum funcţionează. Toate acestea sunt abordate în cartea mea, în cele mai mici detalii.
Iar toate acestea ne obligă pe noi, istoricii, să punem o întrebare foarte simplă: De ce toţi

primii creştini despre care noi avem cunoştinţă, din perioadele cele mai timpurii pentru care deţinem dovezi, posedă această concepţie nouă, şi în mod remarcabil unanimă, despre înviere? Este o întrebare istorică legitimă şi cu adevărat interesantă. Cu siguranţă că toţi aceşti primi creştini ne-ar răspunde: „Avem această concepţie despre înviere, datorită lucrurilor pe care le credem despre Isus." Astfel, dacă ideea că Isus a înviat

din morţi ar fi început să apară numai după douăzeci sau treizeci de ani de creştinism, aşa cum presupun mulţi cercetători sceptici, ar trebui să găsim o mulţime de curente în creştinismul timpuriu, în care învierea să nu fie inclusă - sau dacă s-ar găsi ideea de înviere, să aibă o formă diferită de cea specifică creştinismului timpuriu. Prin urmare, amplitudinea şi unanimitatea credinţei creştine în înviere ne obligă să spunem că *s-a întâmplat* cu siguranţă ceva, chiar la început, care a modelat şi colorat întreaga mişcare a creştinismului timpuriu.
Ajunşi aici, suntem nevoiţi să spunem: „Ei bine, cum rămâne cu naraţiunile din Evanghelii?" Cum rămâne cu Matei 28, naraţiunea mai scurtă din Marcu 16, cea mai lungă din Luca 24 şi cea mult mai lungă din Ioan 20-21? Şi, bineînţeles, şi eu cred, ca aproape toţi experţii în Evanghelii, că acestea au fost scrise mult mai târziu. Nu ştiu cu exactitate când au fost scrise Evangheliile. Nimeni nu ştie asta, deşi savanţii continuă să ne spună că ei ştiu. Este posibil să fi fost scrise cel mai devreme în jurul anilor 50; unii susţin chiar mai devreme. Este posibil să fi fost scrise cel mai târziu în jurul anilor 70 sau 80; alţii ar spune că probabil în anii 90. în ce priveşte argumentarea mea, acest lucru nu are nicio importanţă.
Ideea principală este următoarea: naraţiunile Evangheliilor despre înviere (şi materialul adiacent de la începutul Faptelor) au anumite trăsături cheie, comune tuturor celor patru Evanghelii, demonstrând istoric că, deşi au fost scrise mai târziu, ele rememorează evenimentele într-un mod care nu a schimbat aproape deloc, a fost editat puţin, dar nu a schimbat substanţial tradiţia orală foarte timpurie. Acest lucru are, evident, o importanţă uriaşă.
Prima trăsătură este portretul lui Isus în naraţiunile despre înviere. S-a spus în repetate rânduri (iar când făceam munca de cercetare pentru a scrie cartea amintită, m-am săturat să citesc despre acest lucru) că (1) Evanghelia după Marcu a fost scrisă prima, iar aceasta abia dacă menţionează învierea; (2) Matei este următoarea şi nici ea nu conţine prea multe detalii; iar apoi (3) către sfârşitul secolului, îi avem pe Luca şi Ioan, iar numai aici găsim episoadele despre Isus care mănâncă peşte prăjit, pregăteşte micul dejun la

mal şi îl invită pe Toma să îl atingă şi aşa mai departe. Conform teoriei, atunci, spre sfârşitul secolului au apărut creştini care au început să creadă că Isus nu a fost un om cu adevărat, astfel încât Luca şi Ioan, au născocit aceste povestiri în această etapă pentru a spune că Isus a fost om cu adevărat, Isus cel înviat a avut cu adevărat un corp şi aşa mai departe.
Problema cu această teorie - care, aşa cum am spus, a fost foarte populară - este că acele naraţiuni (despre Isus gătind micul dejun la mal, frângând pâinea la Emaus, invitându-1 pe Toma să îl atingă etc.) vorbesc despre acelaşi Isus care venea şi pleca prin uşile închise, uneori era recunoscut, alteori, nu, apărea şi dispărea când voia şi care, în cele din urmă, S-a înălţat la cer. Aş vrea să formulez ideea în modul următor. Dacă eu aş născoci o poveste, să spunem, în anul 95 d.Cr., deoarece ştiam că tovarăşii mei sunt nesiguri în ce priveşte întrebarea dacă Isus a fost cu adevărat o fiinţă omenească, nu aş introduce tot acest material în ea. E ca şi cum mi-aş da autogol.
Din celălalt punct de vedere, dacă ai fi un evreu din secolul întâi, care ar dori să plăsmuiască o poveste despre Isus fiind înviat din morţi, sursa biblică naturală pe care te-ai baza ar fi Daniel 12, unul din cele mai importante pasaje despre înviere în iudaismul celui de-al doilea Templu. Daniel 12 spune că, Cel neprihănit va străluci ca stele în împărăţia Tatălui. De fapt,

Isus citează acest lucru într-un pasaj anterior, din Matei 13. Prin urmare este cu atât mai fascinant că niciuna din naraţiunile despre înviere nu îl descriu pe Isus strălucind ca o stea. Aşa ar fi trebuit să arate, dacă autorii ar fi plăsmuit aceste poveşti.
în consecinţă, din aceste două puncte de vedere, portretul lui Isus din naraţiunile învierii este foarte, foarte ciudat. Nu arată deloc aşa cum ne-am aştepta. Nu există niciun portret asemănător cu naraţiunile ebraice din acea vreme. Şi totuşi, într-un mod remarcabil, acesta rămâne un portret în Evangheliile după Matei, Luca şi Ioan. (Relatarea lui Marcu este prea scurtă, ca să ştim ce ar fi conţinut, dacă autorul ar fi continuat să scrie.) Aşadar, s-a petrecut ceva foarte ciudat. Arată ca şi cum evangheliştii ar încerca să spu-

nă: „Ştiu că vi se va părea foarte dificil să credeţi asta, dar exact aşa s-a întâmplat." S-a petrecut ceva extraordinar, lucru care şi-a lăsat amprenta în aceste naraţiuni. Oamenii nu ar fi putut inventa singuri aceste lucruri. Oricine ar fi scris relatări fictive despre înviere, L-ar fi înfăţişat pe Isus mult mai uşor de recunoscut.
Aş mai dori să spun ceva ca un aspect tangenţial. Dacă luaţi naraţiunile învierii din Matei, Marcu, Luca şi Ioan în limba greacă originală şi le compараţi între ele, acestea sunt destul de diferite - chiar si atunci când relatează aceeaşi întâmplare despre femeile care au mers la mormânt etc. Folosesc în fiecare caz un vocabular diferit, aşa încât nu arată ca şi cum ar fi copiat unul de la altul.
Al doilea lucru este că în naraţiunile despre înviere lipsesc aproape complet ecouri sau aluzii la Vechiul Testament. în naraţiunile despre răstignire, este limpede că istorisirea despre moartea lui Isus a fost repovestită deseori de comunitatea creştină timpurie, iar Psalmul 22, Isaia 53, Zaharia şi alte aluzii vechi-testamentare se împletesc în naraţiunea răstignirii, chiar şi în cea despre îngropare. Dar când dai pagina la naraţiunea învierii, nu regăseşti aşa ceva nici în Matei, Marcu, Luca şi nici în Ioan. (Trebuie să ne reamintim că Pavel spusese deja în 1 Corinteni 15 că Cristos a înviat din morţi *„după Scripturi"* - Pavel avea deja la începutul anilor 50 un arsenal bogat de texte din Vechiul Testament cu care să interpreteze învierea.) Ar fi fost foarte simplu pentru Matei, căruia îi place să ne vorbească despre împlinirea Scripturilor, să ne spună: „Aceasta s-a întâmplat ca să se împlinească Scriptura care spune că..." însă Matei nu face acest lucru. în mod similar, Ioan spune că, atunci când ucenicii au mers la mormânt, nu ştiau încă de pasajul din Scripturi care spune că El trebuie să învie din morţi. Dar autorul nu citează pasajul, nici nu spune despre care e vorba. Iar pe drumul către Emaus, Luca ni-L înfăţişează pe Isus tălmăcind Scripturile -si, din nou, Luca nu ne spune deloc care au fost pasajele respective sau ce le-a spus Isus despre ele.
Acest lucru este foarte ciudat. Fie suntem nevoiţi să admitem că Biserica Primară a scris nişte naraţiuni despre înviere suprasaturate cu referinţe din Vechiul Testament, iar Matei, Marcu, Luca

şi Ioan au omis pe cont propriu toate aceste referinţe, fie suntem nevoiţi să spunem că aceste relatări au la bază o tradiţie orală timpurie, care precedă reflecţia teologică şi exegetică de mai târziu, în opinia mea, a doua variantă este de departe cea mai plauzibilă.
A treia trăsătură fascinantă a acestor naraţiuni este locul acordat femeilor. (E vorba de o idee bine-cunoscută; acest punct nu îmi aparţine.) în lumea antică, ebraică sau păgână, femeile nu erau martori credibili într-o instanţă de judecată. Când Pavel citează tradiţia orală despre Isus în 1 Corinteni 15, acesta spune: „V-am învăţat înainte de toate, aşa cum am primit şi eu: că Hristos a murit pentru păcatele noastre, după Scripturi; că a fost îngropat, şi a înviat a treia zi, după Scripturi; şi că S-a arătat lui..." - după care urmează o listă de bărbaţi - „Chifa, lui Iacov, tuturor apostolilor, la peste cinci sute de fraţi deodată şi, după ei toţi, mi S-a arătat şi mie."

Ridicăm o mână în sus şi întrebăm: „Nu te supăra Pavel, dar unde sunt femeile?" Răspunsul este că, deja în anii 50, tradiţia publică a scos femeile din relatări, deoarece se ştia că acest fapt va ridica probleme. Şi înţelegem despre ce probleme este vorba, când citim scrierile lui Celsus care, un secol mai târziu, îşi bate joc de înviere, spunând: „Credinţa lor se bazează pe mărturia câtorva femei isterice".
în consecinţă, este fascinant că în Matei, Marcu, Luca şi Ioan le găsim pe Măria Magdalena, celelalte Marii şi alte femei. Iar Măria Magdalena, dintre toate (ştim că ea avusese un trecut extrem de pestriţ), este aleasă drept martorul principal: ea apare în toate cele patru relatări. Ca istorici noi suntem obligaţi să comentăm că dacă aceste relatări ar fi fost plăsmuite numai cinci ani mai târziu, iar nu treizeci, patruzeci sau cincizeci de ani mai târziu, autorii nu i-ar fi acordat niciodată acest rol Măriei Magdalena. Din punctul de vedere al apologeţilor creştini care doresc să explice unui auditoriu sceptic că Isus a înviat cu adevărat din morţi, plasarea Măriei ca martor de seamă al învierii este ca şi cum ţi-ai tăia singur craca de sub picioare. însă pentru noi, istoricii, acest lucru este extrem de valoros. *Primii creştini nu ar fi inventat niciodată, dar absolut niciodată aşa ceva.* Aceste relatări - despre femeile care găsesc un mormânt

gol şi apoi se întâlnesc cu Isus Cel înviat - trebuie privite ca dovezi istorice solide.
Şi am ajuns la cea de-a patra şi cea din urmă trăsătură fascinantă a relatărilor. Acum vorbesc în calitate de predicator care a predicat aproape în fiecare zi de Paşte în ultimii cincizeci de ani. Predicatorii din tradiţia occidentală, care de Paşte predică despre învierea lui Isus din morţi, tind să predice despre viaţa noastră viitoare, învierea noastră viitoare şi despre faptul că vom merge în Cer. însă în naraţiunile învierii din Matei, Marcu, Luca şi Ioan, nu se vorbeşte nimic despre viaţa noastră viitoare. La polul opus, aproape de fiecare dată când Pavel menţionează învierea, el doreşte deopotrivă să sublinieze o idee despre viaţa noastră viitoare. în Evrei ni se spune despre învierea lui Isus şi despre învierea noastră viitoare; în Apocalipsa, din nou, găsim o legătură între învierea noastră şi învierea lui Isus. Iustin Martirul, Ignaţiu din Antiohia şi Irineu, din tradiţia creşină, toţi cad de acord: „Ne gândim la învierea lui Isus, ca să reflectăm asupra învierii noastre."
însă Matei, Marcu, Luca şi Ioan nu spun: „Isus a înviat, prin urmare şi noi vom învia într-o bună zi." Aceştia spun - iar acest lucru îi surprinde adesea pe oameni: „Isus a înviat - prin urmare El a fost cu adevărat Mesia. Noua creaţie a lui Dumnezeu a început. Iar noi avem o slujbă de îndeplinit. Şi, mai mult, suntem atraşi să ne închinăm acestui Isus, deoarece am descoperit că El L-a întrupat pe Dumnezeul lui Israel, Creatorul universului." Cu alte cuvinte, aceste relatări, aşa cum le găsim în Evanghelii, se întorc la un mod primar de a relata evenimentul care încă nu ajunsese să fie formulat: „Cristos a înviat, prin urmare şi noi vom învia", aşa cum susţine cu vehemenţă Pavel, chiar de la sfârşitul anilor 40. Prin urmare, trebuie să conchidem că aceste naraţiuni au existat cu mult înainte de Pavel, într-o perioadă în care vedem că Biserica foarte timpurie încă încerca să-şi revină din şocul provocat de acest eveniment complet neaşteptat al învierii şi să înţeleagă ce anume însemna.
Din toate acestea, eu pot trage câteva concluzii. Pentru a explica apariţia creştinismului timpuriu, existenţa celor patru relatări

despre înviere, plus menţionările din Fapte şi epistolele lui Pavel, trebuie să admitem că Biserica Primară credea cu adevărat că Isus a înviat în trup din morţi. Nu avem nicio dovadă despre vreun creştin de atunci care să fi crezut altceva. Dar cum putem explica noi, istoricii, acest lucru?

în mod evident, în calitate de creştin, poţi scurtcircuita acest raţionament în oricare punct. Mulţi creştini au făcut acest lucru, care este de fapt regretabil, deoarece au pierdut din vedere un punct esenţial. Deseori, oamenii spun: „Bineînţeles că a fost Fiul lui Dumnezeu. Putea face orice. E logic, nu-i aşa?"
Eu nu doresc să fac aşa ceva. Vreau să rămân fidel textelor, care nu afirmă acest lucru. Suntem nevoiţi să ne întrebăm: „Cum explicăm acest fenomen extraordinar, apariţia creştinismului timpuriu, în primul rând, în forma sa specifică şi cu relatările sale specifice? Descopăr, pe măsură ce caut explicaţiile istorice, că trebuie să se fi întâmplat două lucruri: (1) trebuie să fi existat un mormânt gol, despre care se ştia că este mormântul corect; nu putea fi o greşeală; (2) trebuie să fi avut loc apariţiile lui Isus cel înviat. Ambele trebuie să se fi petrecut.
De ce? Dacă ar fi existat un mormânt gol, dar nu şi apariţiile, toţi oamenii din lumea antică ar fi tras concluzia evidentă (evidentă pentru ei, chiar dacă nu şi pentru noi): hoţii de morminte. Mormintele erau jefuite frecvent, mai ales dacă era vorba de persoane bogate sau renumite; acolo puteau găsi bijuterii, puteau găsi ceva ce merita să fie furat. Prin urmare, ar fi spus la fel ca Măria: „Au luat trupul. Nu ştiu ce s-a întâmplat cu el." Nu ar fi vorbit deloc despre înviere, dacă tot ce s-a întâmplat s-ar fi rezumat la un mormânt gol.
La fel, nu putem explica informaţiile istorice pe care le-am examinat, pur şi simplu spunând că ucenicii trebuie să fi avut o experienţă oarecare pe care au interpretat-o ca o întâlnire cu Isus. Aceştia ştiau că Isus fusese omorât. Şi toţi ştiau despre halucinaţii, fantome şi viziuni. Literatura antichităţii - ebraică si păgână deopotrivă - este plină de astfel de lucruri. Le regăsim în operele lui Homer; sunt prezente şi în ale lui Virgiliu; se găsesc pretutindeni.

Recent, unii oameni, argumentând că învierea nu a putut avea loc, au încercat să spună ceva de genul: „Ei bine, când mor cei dragi, uneori ai impresia că se află în aceeaşi încăpere cu tine, îţi zâmbesc, poate chiar îţi şi vorbesc; după care dispar din nou. Poate că asta s-a întâmplat şi în cazul ucenicilor." Şi este adevărat; am citit câteva cărţi despre acest subiect. Este un fenomen bine documentat, care face parte din procesul jelirii şi îl puteţi explica oricum doriţi. însă problema este că şi *primii creştinii cunoşteau acest fenomen la fel de bine.* Erau perfect conştienţi de faptul că existau viziuni, halucinaţii, vise, fantome şi aşa mai departe. Cu alte cuvinte, dacă ar fi avut o experienţă de a fi împreună cu Isus, oricât de reală li s-ar fi părut, dar mormântul nu ar fi fost gol, ar fi spus: „Doamne, a fost o experienţă foarte puternică şi o mângâiere, într-un fel; dar n-a înviat din morţi, fireşte, deoarece morţii nu învie (cel puţin până la sfârşit, când toţi morţii învie) şi, oricum, trupul lui se află în mormânt."
în acest punct trebuie să ne amintim cum îşi îngropau evreii morţii în acea vreme. Majoritatea înmormântărilor evreilor din Palestina acelor vremuri aveau loc în două etape. Mai întâi, trupul era înfăşurat în pânză, apoi era îmbălsămat cu multe uleiuri aromate, după care era aşezat pe o lespede într-un mormânt de piatră sau în subsolul casei. Nu era „îngropat" aşa cum facem noi în lumea occidentală, într-un mormânt săpat în pământ şi apoi umplut la loc, deoarece oamenii se întorceau să adune oasele după ce corpul se descompunea. (Din acest motiv se foloseau miresmele; nu s-ar fi necăjit şi nu ar fi cheltuit banii pe uleiuri aromate, dacă ar fi îngropat trupul în pământ.) Mai târziu, când tot corpul era descompus, se întorceau, strângeau oasele, le împachetau şi le puneau într-un osuar, o cutie cu oase, care se păstra fie într-un loculus (o nişă mică la capătul mormântului), fie într-un alt loc convenabil. Arheologii continuă să descopere osuare în Ierusalim - zeci de osuare - de fiecare dată când se construieşte un drum, un hotel sau o casă nouă. Arheologii cunosc sute, chiar mii de asemenea osuare.
Ideea principală este următoarea. Dacă trupul lui Isus ar fi rămas în mormânt, ucenicii l-ar fi putut găsi cu uşurinţă. Atunci ar fi

-physics and the Philosophy of Mind, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981, x.

Capitolul 2 UNDE NE CONDUC DOVEZILE

1. Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas,* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978, 431.
2. 1. M. Crombie, „The Possibility of Theological Statements", în *Faith and Logic,* ed. Basil Mitchell, London: Allen & Unwin, 50.
3. Crombie, „The Possibility of Theological Statements," 73, 72.
4. Raehurne Heimbeck, *Theology and Meaning,* London: Allen & Unwin, 1969, 123,163.
5. Eric L. Mascall, *The Openness ofBeing,* Philadelphia: Westminster, 1971, 63.
6. J.L. Mackie, *The Miracle ofTheism,* Oxford: Clarendon, 1982, i.
7. Frederick C. Copleston, *Philosophers and Philosophies,* London: Search Press, 1976, 76.
8. Anthony Kenny, *Faith and Reason,* New York: Columbia University Press, 1983, 86.
9. Kai Nielsen, Review of *The Presumption of Atheism* by Antony Flew, *Religi-ous Studies Revie,* 3 (July 1977): 147.

Capitolul 3 ATEISMUL **ABORDAT** CU CALM

1. Gerald Schroeder, „Has Science Discovered God?", http://science.leni-cam.com.
2. Richard Dawkins, *The Selfish Gene,* New York: Oxford University Press, 1976, x.

Capitolul 4 UN PELERINAJ AL RAȚIUNII

1. Albert Einstein, *Out of My Later Years,* New York: Philosophical Library, 1950, 58.
2. David Conway, *The Rediscovery ofWisdom,* London: Macmillan, 2000, 74.
3. Conway, *The Rediscovery ofWisdom,* 2-3.

Capitolul 5 CINE A SCRIS LEGILE NATURII?

1. Stephen Hawking, *A Brief History of Time,* New York: Bantam, 1988, 175, 174.

Note

2. Gregory Benford, „Leaping the Abyss: Stephen Hawking on Black Holes, Unified Field Theory and Marilyn Monroe,", *Reason* 4.02, (Aprilie 2002): 29.
3. Albert Einstein, citat în Timothy Ferris, *Corning of Age in the Milky Way,* New York: Morrow, 1988,177.
4. Antony Flew, *God and Philosophy,* New York: Dell, 1966,15.
5. Max Jammer, *Einstein and Religion,* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999, 44.
6. Jammer, *Einstein and Religion,* 45.
7. Jammer, *Einstein and Religion,* 45-46.
8. Jammer, *Einstein and Religion,* 48.
9. Jammer, *Einstein and Religion,* 150.
10. Jammer, *Einstein and Religion,* 51.
11. Jammer, *Einstein and Religion,* 148.
12. Albert Einstein, *Lettres a Maurice Solovine reproduits en facsimile et traduits en francais,* Paris: Gauthier-Vilars, 1956,102-3.
13. Albert Einstein, *Ideas and Opinions,* trad. Sonja Bargmann, New York: Dell, 1973, 49.
14. Einstein, *Ideas and Opinions,* 255.
15. Jammer, *Einstein and Religion,* 93.
16. Albert Einstein, *The Quotable Einstein,* ed. Alice Calaprice, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005,195-6.
17. în cea mai mare parte, aceste citate au fost luate din cartea lui Roy Abra-ham Varghese, *The Wonder of the World,* Fountain Hills, AZ: Tyr, 2003.
18. Werner Heisenberg, Across *the Frontiers,* trad. Peter Heath, San Francisco: Harper & Row, 1974, 213.
19. Werner Heisenberg, *Physics and Beyond,* San Francisco: Harper & Row, 1971, citat în Timothy Ferris, ed., *The World Treasury of Physics, Astronomy and Mathematics,* New York: Little, Brown, 1991, 826.
20. Erwin Schrodinger, *My View of the World,* Cambridge: Cambridge University Press, 1964, 93.
21. Max Planck, *Where* îs *Science Going?, trad* James Murphy, New York: Norton, 1977,168.
22. Max Planck, citat în Charles C. Gillespie, ed., *Dictionary ofScientific Biogra-phy,* New York: Scribner, 1975, 15.
23. Paul A.M. Dirac, „The Evolution of the Physicist's Picture of Nature, *Sci-entific American* 208, no. 5 (May 1963): 53.
24. Charles Darwin, *The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882,* ed. Nora Barlow, London: Collins, 1958, 92-3.
25. Paul Davies, Templeton Prize Address, Mai 1995, http:/ / aca.mq.edu.au/ PaulDavies/prize_address.htm. See also Davies's „Where Do the Laws of Physics Come From?", (2006), http://www.ctnsstars.org/conferences/ papers / Wheredothelawsofphysicscomefrom.doc.

26. John Barrow, Templeton Prize Address, Martie 15, 2006, http: / / www.tem-pletonprize.org/barrow_statement.html.
27. John Foster, *The Divine Lawmaker: Lectures on lnduction, Laws ofNature and the Existence ofGod,* Oxford: Clarendon, 2004,160.
28. Richard Swinburne, „Design Defended", *Think* (Spring 2004); 14.
29. Paul Davies, „What Happened Before the Big Bang?", în *God for the **2îst** Century,* ed. Russell Stannard, Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2000,12.

Capitolul 6 ȘTIA UNIVERSUL CĂ VOM APĂREA ȘI NOI?

1. Freeman J. Dyson, *Disturbing the Universe,* New York: Harper & Row, 1979, 250. Citat şi în John Barrow

şi Frank Tipler, *The Anthropic Cosmologicul Principie,* Oxford: Clarendon, 1988, 318.
2. John Leslie, *Infinite Minds,* Oxford: Clarendon, 2001, 213.
3. Leslie, *Infinite Minds,* 203-5.
4. Martin J. Rees, „Numerical Coincidences and ‚Tuning' in Cosmology", *Astrophysics and Space Science,* 285 (2003): 376.
5. Rees, „Numerical Coincidences and ‚Tuning' in Cosmology," 385.
6. Paul Davies, "Universes Galore: Where Will It AII End?", http://aca. mq.edu. au / PaulDavies / publ ications / chapters / Universesgalore.pdf
7. Richard Swinburne, "Design Defended", *Think* (Spring 2004): 17.
8. Rees, „Numerical Coincidences and ‚Tuning' in Cosmology," 386.
9. Davies, „Universes Galore: Where Will It AII End?"
10. Martin Rees, „Exploring Our Universe and Others", în *The Frontiers of Space,* New York: Scientific American, 2000, 87.

Capitolul 7
CUM A DEVENIT VIE VIAŢA?

1. Antony Flew, *God and Philosophy,* Amherst, NY: Prometheus, 2005,11.
2. Richard Cameron, „Aristotle on the Animate: Problems and Prospects", *Bios: Epistemological and Philosophical Foundation of Life Sciences,* Rome, Februarie 23-24, 2006.
3. John Haldane, „Preface to the Second Edition", în *Atheism and Theism,* Gre-at Debates in Philosophy, J.J. C. Smart şi John Haldane, Oxford: Blackwell, 2003, 224.
4. David Conway, *The Rediscovery ofWisdom,* London: Macmillan, 2000,125.
5. David Berlinski, „On the Origins of Life", *Commentary,* (Februarie 2006): 25, 30-31.
6. Cari Woese, „Translation: In Retrospect and Prospect", RIVA (2001): 1061, 1056,1064.

Note

7. Paul Davies, „The Origin of Life II: How Did It Begin?", http://aca. mq.edu.au / PaulDavies / publications / papers / OriginsOfLife_II.pdf.
8. Andy Knoll, interviu PBS Nova, Mai 3, 2004.
9. Antonio Lazcano, „The Origins of Life", *Natural History (Istorie naturală)* (Februarie 2006).
10. John Maddox, *What Remains to Be Discovered,* New York: Touchstone, 1998,252.
11. George Wald, „Life and Mind in the Universe",, în Cosmos, Bios, *Theos,* ed. Hen-ry Margenau şi Roy Abraham Varghese, La Salle, IL: Open Court, 1992,218.

Capitolul 8 A APĂRUT CEVA DIN NIMIC?

1. „Something Good", muzica şi versuri de Richard Rodgers, 1965.
2. Stephen Hawking, A *Brief History of Time,* New York: Bantam, 1988,174.
3. Antony Flew, „Stephen Hawking and the Mind of God", 1996, http: / / www.infidels.org / library /modern / antony _flew / hawking.html
4. Hawking, *A Brief History of Time,* 9.
5. Antony Flew, „The Legitimation of Factual Necessity" în *Faith, Scepticism and Personal Identity,* ed. J.J. Macintosh şi H.A. Meynell, Alberta: Universi-ty of Calgary Press, 1994,111-17.
6. David Conway, *The RediscoverY ofWisdom,* London: Macmillan, 2000, 111-12.
7. Richard Swinburne, *The Existence of God,* Oxford: Clarendon, 2004,142.
8. Richard Swinburne, „The Limits of Explanation", în *Explanation and Its Li-mits,* ed. Dudley Knowles, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 178-79.
9. John Leslie, *Infinite Minds,* Oxford: Clarendon, 2001,194-95.
10. Stephen Hawking, *Black Holes and Baby Universes,* New York; Bantam, 1993,172.
11. Leslie, *Infinite Minds,* 193-94.
12. Swinburne, *The Existence of God,* 152.

Capitolul 9
UN LOC PENTRU DUMNEZEU

1. John Gaskin, „Gods, Ghosts and Curious Persons", articol nepublicat.
2. Thomas F. Tracy, *God, Action and Embodiment,* Grand Rapids, MI: Eerd-mans, 1984, 147, 153. Vezi de asemenea *The God Who Acts,* ed. Thomas F. Tracy, University Park: Pennsylvania State University Press, 1994.
3. Brian Leftow, conversaţie personală cu autorul, Oriei College, Oxford University, Octombrie 2006.
4. David Conway, *The Rediscovery ofWisdom,* London: Macmillan, 2000,134.

ANEXA A: NOUL ATEISM

1. Hao Wang, *A Logical Journey: From Godel to Philosophy,* Cambridge, MA: MIT Press, 1996, 316.
2. Palie Yourgrau, A *World Without Time: The Forgotten Legacy of Godel and Einstein,* New York: Basic

Books, 2005,104-5.
3. Daniel Dennett, *Breaking the Speli,* New York: Viking, 2006, 244.
4. Anthony Zee, *Fearful Symmetry,* New York: Macmillan, 1986, 280-81.
5. J.J.C. Smart şi John Haldane, *Atheism and Theism,* Great Debates in Philosophy, Oxford: Blackwell, 2003, 228 ş.urm.
6. Howard H. Pattee, „The Physics of Symbols: Bridging the Epistemic Cut", *Biosystems* 60 (2001): 5-21.
7. Lewis Wolpert, *Six Impossible Things Before Breakfast,* London: Faber and Faber, 2006, 212-13.
8. Richard Dawkins, *The God Delusion,* London: Bantam, 2006,137.
9. Dawkins, *The God Delusion,* 137-38.
10. John Searle, *The Rediscovery ofthe Mind,* Cambridge, MA: MIT Press, 1992, 9.
11. Sam Harris, ***The*** *End ofFaith,* New York: Norton, 2004, 208-9.
12. Richard Dawkins şi Steven Pinker, "îs Science Killing the Soul?", The Gu-ardian-Dillons Debate, *Edge* 53 (April 8,1999).
13. Wolpert, *Six Impossible Things Before Breakfast,* 78.
14. David Hume, *A Treatise ofHuman Nature,* editat şi cu introducere de Ernest C. Mossner, Hammondsworth, Middlesex; Penguin Books, 1985, 300.